Benediktinische Monatschrift

zur Pflege religiösen und geistigen Lebens

herausgegeben von der

Erzabtei Beuron

8. Band

1926

Verlag der Beuroner Kunstschule, Beuron (Hohenzollern)

Druck des Kunstverlages Beuron

Inhalt

Aufsätze

Kleine Beiträge und Hinweise

Übersetzungen • Versuche • Lesefrüchte

Besprochene Bücher

* Bücher mit vorgesetztem Stern sind in Aufsätzen oder kleinen Beiträgen behandelt. Es sei auch darauf hingewiesen, daß viele schon unter: Eingelaufene Schriften näherhin gekennzeichnet wurden.

Seite

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Bildererklärungen

Kunstbeilagen

Textbilder



P. Desiderius Lenz: Reichenauer Buchdeckel
(Vorderseite)

Vom Eckstein, der das Zwiegeteilte in Einheit bindet

Eine Zeitpredigt von den sieben O

Von P. Ansgar Pöllmann / Beuron

1.

Zu Assisi wars in der Weihnacht des Jahres 1713. Da hatte der heißblütige Raufbold Giuseppe Tartini in dem Asyl, das er vor der Verfolgung des Kardinals Cornaro hier gefunden, jenen berühmten Traum. Während er mit der braunen Kutte bekleidet in seiner Zelle auf dem harten Lager schlief, saß der Teufel am Bettrande und spielte ihm mit satanischer Virtuosität eine Sonate auf der Geige vor, die seiner — Tartinis — Hand beim Einschlafen entfallen war. Das ist jene „Teufelssonate", jener »trillo del diavolo«, jenes Paradestück glänzendster Violinspieler, das den Beginn nicht nur von Tartinis Künstlerlaufbahn, sondern auch von seinem lebenslangen Suchen nach Gottes Wesen in der Harmonie der Töne bezeichnet. In den „geheimnisvollen Zahlen der Tonverhältnisse" glaubte er auch die letzten Schöpfungsrätsel lösen zu können, und dieses mystische Forschen nach der Einheit im Sinne des göttlichen Weltplanes drückte seinem ganzen persönlichen Gehaben so sehr den Stempel auf, daß er noch in seinem späten Alter wie ein vom Geiste berührter Hohepriester durch die Säle schritt, wo die von Ehrfurcht gebannte Menge den Zaubertönen seines Instrumentes lauschte. James Marshall hat den Traum Tartinis im Bilde festgehalten, und William Unger, der Schüler des großen Düsseldorfer Kupferstechers Joseph von Keller, hat dieses Gemälde im Jahre 1867 zur Vorlage für seine erste Radierung genommen. Unger war der Begründer der modernen Radierkunst in Deutschland und Österreich, am Beginne seiner Laufbahn stand Tartinis Traum von der Harmonie oder besser gesagt, Tartinis Traum vom Satan, den die alle Rätsel lösende Geburt des Herrn selbst zur Harmonie zwingt. In der Atmosphäre des hl. Franziskus, mit dem er in Tuchfühlung kam, in der Umgebung dessen, der dem Weihnachtsfeste mit der Krippe eine neue Note seligen Gemütes gab, war der alte Fechtmeister und Raufbold Tartini zur Ruhe gelangt, war in sein zerrissenes Wesen Einheit und Licht gekommen. Ein Symbol der modernen, tausendfältig zerflatternden Welt, über die immer wieder in den dämmerigen Tagen der Weihnachtszeit mit unendlichem Heimweh die Ahnung der Einheit alles Geschehens im Lichte des neugeborenen Gotteskindes niedersinkt.

„O Weisheit, die du aus dem Munde des Höchsten hervorgingst, von einem Ende bis zum andern rührend, mit Kraft und Milde Ordnung bringend in das All: komm', um uns den Weg der Weisheit zu lehren."

2.

Als so rund tausend Jahre vor der Geburt des Herrn auf eben jenen Fluren Bethlehems der Prophet Samuel, der Mann mit der eisernen Stirne, der Könige salbte und absetzte, wie eine unheilvolle Gewitterwolke aufstieg, da gingen ihm zitternd die Ältesten der Davidsstadt entgegen mit der bangen Frage: „Ist dein Kommen in Frieden?" Denn sie ahnten es, daß die Lösung all der unendlichen Spannungen, daß der Weg zum Frieden nicht anders sein könne als durch Erschütterungen bis in die untersten Fundamente menschlichen Lebens. Sie erwarteten den Heiland mit Herzklopfen. Der da kommen sollte, Gott Zebaoth, war noch immer in Blitz und Donner, in den Schrecken der Natur zum Menschen gekommen. Im Wehen prophetischer Stürme war das Judenvolk nie recht über den nationalistischen Dualismus hinausgekommen, und was ihnen angekündigt war als ein Befreier von der Erde und ein Bringer paradiesischen Friedens, machten sie zu einem Idol ihrer staatlichen Unabhängigkeit und ihrer Gelüste nach der Weltherrschaft. Sie beugten das von den Propheten tausendmal über ihre Köpfe hingeworfene „Heiliget euch" vom Seelischen ins Sinnliche, ins Gesetzliche, ins Staatliche um; aber auch so stand ihnen Schrecken bevor. Den Tempel, der als letzter groß sein sollte durch die Ankunft des Herrn, wollten sie nicht bauen. Sie kamen so weit wie ihre Väter, denen die Fleischtöpfe Ägyptens wertvoller schienen als Freiheit und Auserwählung: sie wollten nicht mehr aufgerüttelt sein, sie wollten weder seelische noch leibliche Erschütterungen erleben. Von wem rede ich, vom Volke der Juden oder der Christen? von damals oder von heute? Sie erwarteten und erwarten noch den Heiland in Sturm und in Feuer, und siehe da, er kommt im Säuseln des Frühlingswehens, ein Kind mit freundlichem Lächeln in seligen Augen.

„O Adonai und Führer des Hauses Israel, der du dem Moses im Feuer des brennenden Dornbusches erschienen bist, und ihm auf Sinai dein Gesetz gegeben, komm', uns zu erlösen mit ausgestrecktem Arm."

3.

Wenn der flammende Sirius im Meridian von Gizeh stand, dann strahlte er sein Licht senkrecht auf die geneigte Südfläche der Cheopspyramide. Dort ruhte in dunkler Steinkammer König Cheops seit

dreitausend Jahren vor Christus umgeben von all dem Trödel, der einst sein Leben angenehm machte, und der es seiner eingetrockneten Mumie in die Jahrhunderte erleichtern sollte. Aber das war eine berechenbare Zeit, eine Multiplikation von Jahren, keine Ewigkeit. Im Lichte des Sirius suchten diese armen Ägypter, diese Heiden ohne Propheten einen einheitlichen Sinn in die seelische Finsternis ihres Daseins zu bringen. Aber der Sirius war nicht das Licht vom Himmel, dessen Strahl die Einheit des Weltgeschehens bis hinauf in den ersten Tag der Schöpfung beleuchtete. Fünftausend Jahre vor Christus berechneten die Babylonier den Lauf der Kometen und die Phasen des Mondes, ihr Geist strebte ahnungsvoll zur Höhe, dem Gesetze nach, das die schimmernden Welten der Nacht in einen harmonischen Wirbel reißt, und nach ihrem Beispiele konstruierten alle jene Völker von Indien über Äpypten bis nach Griechenland mit den errechneten, erreichbaren Weltgesetzen ihre gewaltigen Tempel: geheimnisvolle Schauer wehten um diese Marmorsäulen, um diese Pylonen von Granit, durch diese Alleen von Sphinxen, die Schauer eines unstillbaren Heimwehs, das umsonst klopfte an die bronzene Pforte des »Ignoramus et ignorabimus«, „wir wissen nichts und werden niemals etwas wissen." Es war der Weltgeist, der sie gefesselt hielt. Ihr striozentrisches Auge löste sich nicht vollends von der Mutter Erde. Welch eine Harmonie haben sie in ihren steinernen und erzenen Göttergestalten und Menschenleibern erreicht. Aber aus aller Augen blickt unsägliche Melancholie: das Heidentum war ein Kind mit weißgewordenen Haaren, das unter blauestem Himmel an wehenden Palmen saß und über den leuchtenden Ozean hin weinte, weil es Heimweh hatte nach dem Lande seines wahren Lebens und nicht wußte, wo es lag. Denn sein Apostel, der Apostel des Mittelmeeres, wo der Ölbaum wächst, war noch nicht gekommen, Paulus, der Prophet des Sohnes des ewigen Vaters, der noch nicht beschlossen hatte, „die Fülle der Zeiten eintreten zu lassen und alles, was im Himmel und auf Erden ist, zu erneuern in Christo" (Eph. 1, 10).

„O Wurzel Jesse, die du zum Zeichen der Völker stehst, vor der die Könige schweigen, zu der die Heidenstämme in Sehnsucht aufschreien, komm, uns zu befreien und zögere nicht mehr."

4.

Es liest sich so leicht über ein paar Geschichtszahlen hinweg. Aber welch Ungeheures liegt in der Tatsache, daß von dem blutrünstigen Tage von Verden oder vielmehr vom Beginn des letzten Sachsenaufstandes im Frühjahr 783 bis zu jener Weihnacht, in der Wittekind

sein weißes Pferd an die Pfosten des Frankenlagers band, um als unscheinbarer Bettler der Mitternachtsmesse in der Kapelle des Frankenkönigs beizuwohnen (784), nicht einmal zwei Jahre verflossen waren. Und noch mehr: daß all dieses geschah zur Zeit des Julfestes in der Wintersonnenwende, da lodernde Feuer und blutende Fohlen tief in den Sachsenwäldern dem Gott des Friedens und des Lichtes Freyr die Huldigung der Rache zollten. Dieser allerchristlichste König Karl hatte, den süßen Namen Jesus auf den Lippen, viertausendfünfhundert wehrfähige Männer, die sich vertrauensvoll als Geiseln gestellt hatten, an einem Tage niedermetzeln lassen. Niemand hatte ihn gerufen. Er war in die Sachsengaue eingebrochen, um die urtümlichen Rechte der der Freiheit eines Volkes aus Machtgier zu zerstören. Kein Wunder, daß die Seele des Westfalenlandes zur Erklärung solch raschen Umschwunges in einem harten Sachsenschädel eines außerordentlichen Ereignisses bedurfte und das neugeborene göttliche Kind selber in Wirksamkeit setzte. Und wenn es auch noch blutigster Ereignisse bedurfte und der westfälische Hang zum Geheimnisvollen noch einmal ein Wunder konstruieren mußte, den quelleröffnenden Hufschlag des weißen Pferdes in den Lübbecker Bergen, bis endlich im Sommer 785 das fränkische Taufwasser das starre Haupt Wittekinds benetzte, so war das Wesentlichste der Bekehrung doch in jener Weihnacht vor sich gegangen. Nicht das Schwert Karls des Großen hatte den Sachsenherzog besiegt, sondern die süßwerbende Zaubermacht der Weihnachtsliturgie. Und es ist ganz eigenartig, wie gerade die kindliche Geburt des Herrn in seiner vollkommenen Wehrlosigkeit die waffenstolzen Germanen so ergriff. Dort in der kerzenschimmernden Kapelle des Frankenlagers mußte dem Herzog Wittekind der wahre Sinn des Julfestes als eines Festes des Friedens und des Lichtes aufdämmern. Klingt nicht die Erinnerung daran durch die seligen Zeilen des Heliand?

„Da ward alles wahr,
Was spähende Männer vordem gesprochen,
Wie er in Niedrigkeit hernieder auf Erden
Durch seine eigene Kraft zu kommen gedächte,
Der Menschen Mundherr. Da ihn die Mutter nahm,
Mit Gewand bewand ihn der Weiber Schönste,
Zierlichen Zeugen, und mit den zwei Händen
Legte sie liebreich den lieben kleinen Mann,
Das Kind in eine Krippe, das doch Gottes Kraft besaß,
Der Menschen Mächtigster."

Gerade in germanischem Gehorsam und in germanischer Mannentreue

lag das Geheimnis der Bekehrung durch die Weihnachtsliturgie. Und seit jener Zeit ist Weihnachten, wie man im Auslande schon oft behauptet hat, das Nationalfest der Deutschen. Kein anderes Fest greift so wie dieses immer wieder aufs neue an das Herz auch des ärgsten Gottesleugners. Christus ist der König der Herzen, er hat den Schlüssel in der Hand.

„O Schlüssel Davids und Szepter des Hauses Israel, der du öffnest und niemand schließt, der du schließest und niemand öffnet: komm' und führ' den Gefesselten aus seines Kerkers Haus, den, der in Finsternis sitzt und in Todesschatten.“

5.

Im gleichen Jahre 1522, in dem zu Wittenberg Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt, seine Schrift „Von Abthuung der Bilder“ schrieb und ein verantwortungsloser Janhagel in den Kirchen unersetzliche Kulturwerte vernichtete, erhielt Antonio Allegri, genannt Correggio, für eine Privatkapelle der Kirche des hl. Prosper zu Reggio den Auftrag zu dem Bilde, das einem jeden von uns sofort vor Augen steht, wenn von Weihnachten die Rede ist, zu der berühmten „heiligen Nacht“. Joseph Kohlschein, der Kellerschüler, hat es ja durch seinen entzückenden Kupferstich dem deutschen Volke nahegebracht. Als es noch auf der Staffelei stand, malte Hans Holbein seine Madonna des Bürgermeisters Jakob Meyer von Basel (1526), nachdem er in eben jenem Jahre 1522 die „Solothurner Madonna“ vollendet hatte. Correggios „Heilige Nacht“ und eine alte Kopie der „Madonna des Bürgermeisters Meyer“ befinden sich beide in der Dresdener Galerie. Als das Votivbild des ehemaligen Basler Stadtoberhauptes entstand, wurde nicht mehr viel Frommes in seiner Stadt gemalt: Diese Madonna mit dem Kinde in der Muschelnische war das letzte Werk dieser Art. Den Bürgermeister Meyer hatte die Ahnung des kommenden Unheils mit seiner Familie unter den Schutzmantel Mariens getrieben; da kniet er mit zitternd verschränkten Händen und schaut voll unerschütterlichen Vertrauens zu der Königin auf, die bis zu jenem Augenblicke den deutschen Glauben und die die deutsche Kunst regiert hatte. Drei Jahre später (1529) brach auch in Basel der Bildersturm los. Aber dieses glaubenstiefe Kunstwerk durfte nicht untergehen, faßte es doch noch einmal die ganze Kultur des Mittelalters zusammen als das klagende Zeichen der Einheit vor dem vollendeten Riß in der deutschen Seele. Und im Jahre 1530, da dieser edle Freund Mariens und der Kunst aus dieser zerklüfteten Welt hinüberging, ward auch Correggios „Heilige Nacht“ vollendet. Von Bildersturm zu Bildersturm arbeitete das jugendliche Haupt der Schule von Parma an diesem Wunder der Farbe und des Lichtes, an diesem

gemalten Entzücken, an diesem glockenhellen Alleluja zwischen Himmel und Erde, das er nur noch vier Jahre überleben sollte. Alle Dinge und Personen auf diesem Bilde sind in Nacht getaucht, aber angestrahlt vom göttlichen Kindlein, Maria, die sich voll Mutterwonne über den kleinen Messias beugt, der einst von sich sagen wird, er sei das Licht der Welt, die seligen Hirten an der Krippe, das Engelgewimmel der Höhe, der hl. Joseph im Hintergrunde. So drückt der katholische Meister mit der Einheit des Lichtes als des malerischen Gestaltungsgrundes den tiefsten Sinn des Weihnachtsglaubens aus und beschämt mit einer unübertrefflichen Apologie der heiligen Kunst jene aus dem geistigen Bildersturm einer frivolen Nach-Renaissance geborenen deutschen Maler, an denen sich nur allzubald das Wort des Hieronymus Emser wider Karlstadt und Genossen erfüllte: „Derhalben ich halt, daß Gott die Maler jetzo darüber strafen und ihnen das Handwerk legen werde, wo sie nicht von dieser schändlichen Weis ablassen".

Was die Meister der Farbe aller Länder bis dahin jeder auf seine Weise versucht hatten, die einigende Lichtgestalt Christi zur Quelle und zum Sammelpunkte aller malerischen und seelischen Werte zu machen, ward hier in naiver Selbstverständlichkeit christkatholichen Herzschlages erreicht, weil eine verzückte Seele ihre künstlerische Aufgabe aus den Tiefen des liturgischen Gefühles schöpfte. Freilich waren es ja einmal gerade die deutschen Maler, die von der Überlieferung ihres Geblütes umsponnen das Lichtproblem des Weihnachtsbildes immer reiner, reicher und reifer zu lösen versucht haben, von Meister Francke bis zu Albrecht Altdorfer und über ihn hinaus. Just unmittelbar vor den Bilderstürmen war das so aufgefaßte Weihnachtsbild zum Lehrstück und typischen Ausdruck einer neuen Malerei geworden. Geertgen tot Sint Jans, der Johanniterbruder von Haarlem, eröffnet um 1500, alte und neue Kunstmittel vereinigend, den Reigen, bis knapp um 1520 vor allem drei Meister der neuen malerischen Mittel das Weihnachtsbild vor die letzte Folgerung entfalteten: ein namenloser Niederländer der Sammlung Cook zu Richmond, Hans Holbein der Jüngere in der Universitätskapelle des Freiburger Münsters und Hans Baldung mit einer Altartafel für den Kardinal Albrecht von Brandenburg. Es war, als wollte das Licht vom Lichte in all seinem freudeweckenden Glanze noch einmal aufleuchten, bevor die von ihm ausgezeichneten Künder der Schönheit der Welt, der von ihm und für ihn geschaffenen Welt, in die trübe Dämmerung der Sinne hinabtauchten. Die deutsche Kunst schickte sich damals an, ihrer möglichsten Vollendung zuzuschreiten, da zog das Volk die letzten Forderungen aus Luthers Lehre: der Bau

der deutschen Dome stand still, die Maler hatten keine Aufträge mehr, das deutsche Volk verließ die Quelle seiner ureigensten Kultur, und einem Italiener fiel die Palme des Weihnachtsbildes zu. Correggio hat den Typus geschaffen, den hundert Jahre später weder El Greco noch Rembrandt in seinem Wesen weiterzuführen vermocht haben. Wo aber Christus nicht das Haupt ist, da fällt der Bau der Glieder kraftlos auseinander.

Wenn man im Mittelalter von der Kunst sprach, dann stieg der Gedanke in die sonnenhellen Höhen der Mystik: Weihrauch wehte um die dämmernden Säulen und auf seinen duftigen Schwingen lag die raumbildende Kraft der gemalten Fenster. Die Namen der Künstler klangen mit, wo die Namen der Heiligen in Ehrfurcht genannt wurden. Und wenn man heute von der Kunst spricht? Immer, zu allen Zeiten, selbst in den frivolsten Epochen feiert die heliozentrische Kunst ihre Triumphe, und kein Künstler kommt je an der Person des Sohnes Gottes und seiner Mutter vorbei. Aber wenn die deterministische Moderne, wie sie sich rühmt, es in der Tat fertig gebracht hat, außerhalb alles Gottesfühlens und fern aller christlichen Überlieferungsform zu denken, dann hat die Kunst den Hauptbeitrag zu dieser Errungenschaft geleistet. Kunst ist heute so recht der Ausdruck der Welt. Wenn man im Mittelalter von Kunst sprach, dann sprach man von etwas, was alle Volksgenossen stilvoll einte; die Kunst von heute trennt als eine Trägerin des Luxus die Millionen von den Wenigen umso mehr, als man eben diesen Millionen mit dem Glauben die letzte Möglichkeit einer Kunsterziehung genommen hat. Und alle teuren und billigen Bilderbücher helfen über diese Kluft nicht hinweg. Um die modernen Kunstpaläste wittert das Wort des Herrn vom Mühlstein am Halse des Verführers.

Tausende und Abertausende suchen und seufzen nach einem Stil, der die Brücke wäre über all diese Zerrissenheit hinüber zum großen Gemeinschaftsgedanken, und finden ihn nicht. Und selbst so viele Künstler des Heiligtums schauen über den Zaun der Welt, statt in Demut dem katholischen Volke ein Brot zu brechen, das seinem Wachstum zu Christus dienlich wäre.

„O Aufgang, Glanz des ewigen Lichtes und Sonne der Gerechtigkeit, komm und erleuchte, die da sitzen in Finsternis und Todesschatten."

6.

Im kleinsten Wassertropfen ruhen die Gesetze des Weltalls. Jedes Atom ist mit unendlichen Beziehungen in diesen Kosmos eingegliedert,

und wo ein bischen Materie sich frei gestalten kann, wirkt es das Bild des Weltganzen in sich aus. Wenn unsere Augen und Meßinstrumente scharf genug wären, müßten sich die schwierigsten astronomischen Probleme, etwa die Leverrier'sche Berechnung des Planeten Neptun, in angemessener Art an einem Wassertropfen vornehmen lassen. Und sie sind in der Tat zum Teil daran vorgenommen worden, von einem Knaben, der schon mit sechs Jahren über Euklids geometrische Aufgaben grübelte. James Watt, der Schotte, wars, dem die Vorsehung dieses feine Gefühl für die Harmonie, für die Weltgesetze der Eintracht in das jugendliche Herz gelegt hatte. An den stillen Weihnachtsabenden saß er unbeweglich am Teekessel seiner Tante Muirhead, gebannt von den Kraftwirkungen des Dampfes, und betrachtete die Tropfenbildung auf der glatten Metallfläche des Deckels. Als er dann im Jahre 1757 zum Universitätsmechaniker in Glasgow ernannt worden war, da bildete er — mit einundzwanzig Jahren — den Gesetzen seines harmonischen Herzens getreu — in dem kleinen Laden neben seiner Werkstatt im Universitätsgebäude selber seine kleine Welt, in die sich nach und nach die größten Gelehrten Glasgows miteinbezogen fühlten. Denn James Watt war, wie Walther Scott in den Einleitungsbriefen seines Romans „Das Kloster" meint, „nicht nur einer der wissenschaftlichsten, sondern auch einer der gütigsten und wohlwollendsten Menschen". Den „mächtigen Gebieter der Elemente", den „Kürzer der Zeit und des Raumes" nennt ihn Scott, weil unterdessen sich jene kindlichen Beobachtungen am Teekessel der Tante Muirhead zur Entdeckung der modernen Dampfmaschine entfaltet hatten, und als er im Jahre 1819 hochbetagt starb, hatte er — im Sinne seines menschenfreundlichen Charakters — die die Wirkung seiner Entdeckung schon miterlebt. Denn bereits war George Stephenson am Werk, die Kräfte des gebändigten Dampfes dem Verkehr der Menschen von Stadt zu Stadt dienstbar zu machen. Im Juli 1814 baute Stephenson seine erste Lokomotive, und schon am 27. September 1825 — gerade vor hundert Jahren — beförderte sein Eisenbahnzug die ersten Passagiere zwischen Stockton und Darlington. An einem Adventstage zehn Jahre später fuhr der erste deutsche Zug zwischen Nürnberg und Fürth, und von da ab war alle Kultur unablässig damit beschäftigt, Abgründe und reißende Ströme zu überbrücken, Hügel abzutragen, Felsmassive zu durchbohren, daß man hätte glauben können, jene Menschenfreunde hätten recht, die damals nach all den Mühsalen der Napoleonischen Kriege die Völkerschlacht bei Leipzig für das letzte Blutbad der Welt erklärten. Der Advent des großen Friedensreiches schien gekommen. So wörtlich hatte sich

des letzten Propheten Wort noch niemals erfüllt: „Jedes Tal soll ausgefüllt, jeder Berg und jeder Hügel abgetragen werden; was krumm ist soll gerade, was uneben ist, soll ebener Weg werden“ (Luk. 3, 5). Ein eisernes Netz, von Stadt zu Stadt, von Land zu Land geschmiedet, umschloß gar bald die Erdkugel, Eisenbahnschienen und Telegraphendrähte: ist sie nun in Einheit gebunden und verbunden? Oder war das alles nur die technische Vorbereitung zu den entsetzlichen Verwüstungen des Menschengeschlechtes durch den Weltkrieg? Geduld, unruhiges Herz; was immer von Menschengehirnen aus dunklem Schoße brütender Weltgesetze kraft uralten, von Gott dem Vater und Schöpfer im Paradiese erlassenen Rechtes ans Tageslicht herauf beschworen wird, muß Jesu Christo dienen, für den alles geschaffen ist. Auf dampfbeflügelten Rädern eilen die Träger seiner Lehre hinaus, auf den Funken des Blitzes schwingt sich das Wort seiner einigenden Liebe über alle Welt.

„O König der Völker, langersehnter, du Eckstein, der das Zwiegeteilte in Einheit bindet, komm' und rette den Menschen, den du aus Erde gebildet hast.“

7.

Ehe noch der Weltkrieg recht zu Ende war, gähnte und grinste es hohl und höhnisch über die Völker her. Die bleiche Not hatte an Stelle einer kurzatmigen Begeisterung ihren Einzug gehalten. Die Erwartung der Völker war getäuscht. Was erwarteten sie denn? Erwarteten sie den Menschensohn in den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit (Matth. 24, 30)? Ja, wahrhaftig, sie hätten ihn können kommen sehen. Unterdessen haben sie ihn vollends abgesetzt und ihn aus ihrem amtlichen Verkehr verstoßen.

Und wie viele Menschenherzen sind es wohl, die im Ernste an diese glanzvollen Weltkongresse und ihre Friedensschalmeien glauben? Einige hundert Paragraphen mehr oder weniger: die Geschichte rollt über sie hinweg, denn Geschichte macht der, „der die Herzen lenkt wie Wasserbäche.“ Immer wieder werden die Menschenherzen sich selber durchsetzen durch alles Leid und alle Politik zum Glücke Christi, denn „die Liebe höret nimmer auf.“ Die Geschichte Jesu Christi ist die Geschichte der Herzen, und der Schmerz ist der Schlüssel zum Glück. Christus ist Gesetzgeber ohne Debatte.

Am Mittelpfosten der Prunkportale gotischer Dome steht in Stein hochaufgerichtet die lilienschlanke Königin, dem Kinde auf ihrem Arme einen Apfel reichend, die zweite Eva an jenem Platze, den man einige Jahrhunderte vorher — in der romanischen Bauzeit — das „Paradies“

zu nennen pflegte. Und diese zweite Eva lächelt auch, lächelt dem Zögernden einladend und gewinnend entgegen. An diesem Lächeln erkennt man sie in den Museen, wie die trockenen Kataloge sagen, als Portalfigur. Wer aber einmal eingetreten war, den umwob das Lächeln der Jungfrau und zog ihn fort in geheimnisvollem Dämmerschein bis an jene stille Kapelle, wo auf hohem Throne Maria — nicht mehr im Schimmer der Krone, nicht mehr in seligem Mutterglück — ihr totes Kind auf dem Schoße wiegte, und dort ward ihm der Sinn alles Lebens klar im Opfer. Dort ward er wiedergeboren im Schmerze. Von dort hinweg trug er die leuchtende Stirne der Großherzigkeit in die Welt hinaus. »Cras egrediemini«, „morgen werdet ihr ausziehen, und der Herr wird mit euch sein" (2 Par. 20,17), „ihr werdet ausziehen in Freuden und geleitet werden in Frieden" (Js. 55,12). Ihr werdet aus euch selbst herausgehen, eure Herzen werden aufgeschlossen sein.

Mit elastischem, mit jugendlichem Schritt. Was damals vollendete Tatsache war, ehe Paulus die Kulturwelt des Mittelmeeres mit geistvollen, glühenden Aperçus „aus dem Schlafe" zur „Neuheit des Lebens" aufrüttelte, das ist auch heute wieder einmal wahr: die Welt ist alt und kalt, wie ausgegorener Sauerteig, in der »vetusta servitus«, im alten Götzendienst, befangen. Ihr Jungbrunnen wird also auch heute wie damals das offene Herz des Sohnes des ewigen Vaters sein.

Um die Jahrhundertwende drückten sich die dekadenten Dichter unter der Last eines Säkulums gebeugt und mit dem Ekel vor der Langenweile einer ewig gleichen Melodie des Seins auf ihren eingefallenen Zügen, müde, unendlich müde in jugendlicher Greisenhaftigkeit durch die Welt. Aber der Ekel leitet zur Reue, das lehrt schon die Entwicklungsgeschichte der geistigen Not des verlorenen Sohnes. Die Reue aber ist Frühling der Tat. Sie suchten vergeblich neue Formeln auf der Oberfläche, von der sie angewidert wurden, und warfen die Totengebeine uralter Ideale hinter sich, nicht ahnend, daß dort schon ein neues Geschlecht nicht mehr auf der Oberfläche nach zufälligen Eindrücken, sondern unter ihr und über ihr nach den geistigen, wunderbaren Zusammenhängen witterte, wie die neue Knospe schon von Anfang sitzt, wo das alte Laub abfällt. Schon macht das Pathos einer dumpfen Schicksalsidee wieder einmal dem Enthusiasmus Platz: siehe, Abermillionen junger Herzen jubeln dem „Reiche Jesu Christi" entgegen.

„O Emmanuel, du unser König und Gesetzgeber, du Erwartung der Völker und ihr Heiland: komm', uns zu retten, Herr, unser Gott."

»Excita Domine«

Von Abt Plazidus Glogger / Augsburg

1.

Noch nie ist mir der volle Sinn des alten Kirchengebetes »Excita Domine«: „Erwecke, o Herr, den Geist in deiner Kirche, dem unser seliger Vater, Abt Benediktus gedient hat", so zum Bewußtsein gekommen wie bei der letztjährigen Jubelwallfahrt in die Ewige Stadt. Droben auf den Höhen des Aventin im Südwesten von Rom waren wir Äbte der ganzen Benediktiner-Konföderation, neunzig von hundertelf, versammelt, um über allgemeine Ordensangelegenheiten brüderlich zu beraten und die Primaswahl zu vollziehen. Mag sein, daß im Mittelalter, als die Zahl der Klöster bedeutend größer war, manche Äbteversammlung die unsrige an Zahl der Teilnehmer übertraf, aber an Allgemeinheit — ich möchte fast sagen an benediktinischer Katholizität — konnte keine der bisherigen sich wohl mit der unseren messen. Es nannte deshalb auch der Heilige Vater Pius XI. unsere Audienz, wenn auch nicht der Zahl, so doch der Bedeutung nach, eine der wichtigsten des ganzen Heiligen Jahres. In der Tat war fast der ganze katholische Erdkreis vertreten: Italien, Schweiz und Belgien, Deutschland, Österreich und Ungarn, England, Frankreich und Spanien, die Vereinigten Staaten von Nordamerika und Brasilien; und wenn auch das „Land der Morgenstille" (Korea) seinen Vertreter zurückbehalten mußte, sandte doch das ferne Australien seinen Abbas nullius. War so die Vielheit der Versammlung überwältigend, dann noch mehr deren Einheit. Selbstverständlich sind bei der großen Verschiedenheit der Länder, der Gebräuche, der Überlieferungen, der einzelnen Charaktere auch die Meinungen oft sehr verschieden, weshalb wir auch bei der Fülle des Stoffes eine volle Woche auf die Verhandlungen verwenden mußten. Aber selbst bei den schwierigsten Erörterungen fiel kein liebloses Wort. Man fühlte gleichsam das Wehen des Geistes, dem unser heiliger Vater Benediktus gedient und den er als kostbares Erbe seinen Kindern hinterlassen hat. Es war auch eine große Beterschar aufgeboten worden. In seinem Einladungsschreiben hatte der Abt-Primas die einzelnen Klöster zu gemeinsamem Gebetssturm aufgefordert, unsere Mitschwestern im hl. Benedikt, die durch ihr frommes Beten unsere Arme stählen, waren sämtlich aufgeboten worden, die große Familie der Weltoblaten mußte mithelfen und viele fromme Mitglieder anderer Orden und des Laienstandes taten das Ihrige. Es ist Pflicht der Dankbarkeit, zu erwähnen, daß auch „die kleine Blume" (hl. Theresia vom Kinde Jesu) angegangen

wurde, für den Orden, dem sie einen Teil ihrer Erziehung (bei den Benediktinerinnen in Cisteux) verdankte, ihr mächtiges Fürwort einzulegen. Am 1. Oktober, da unsere eigentlichen Verhandlungen begannen, wurde zum erstenmal auf Erden ihr Fest als einer Heiligen gefeiert. An diesem Tage lasen zwei von uns Äbten in ihrer Kirche bei den Karmeliterinnen von Regina Coeli die heilige Messe. Die frommen Nonnen daselbst versprachen kräftige Gebetshilfe. So kann man ohne Übertreibung sagen, daß unser Kongreß unter dem sichtbaren Schutze des Himmels stand und daß da oben sicherlich der heilige Ordensvater seine gebenedeiten Hände zum Throne des Allerhöchsten emporhob und betete: „Herr, gib, daß meine Kinder Dich und sich gegenseitig lieben.“ Unvergeßlich wird allen Teilnehmern bleiben, mit welchem Jubel der wiedergewählte Primas begrüßt wurde, wie warm das schlichte Te Deum den Dank der Versammlung beim festlichen Geläute der Glocken von St. Anselm zum Himmel sandte, wie andächtig da alle bei der lang erwarteten Audienz am 11. Oktober vor dem gemeinsamen Vater der Christenheit knieten und wie sie darnach alle nach St. Peter hinabeilten, um am Grabe des Fischers, der zuerst alles verlassen, um Jesu nachzufolgen, ihr letztes gemeinsames Gebet in lautloser Stille zu sprechen. Dann ging's wieder hinaus in alle Welt — für die größere Hälfte wohl auf Nimmerwiedersehen hienieden.

Oft habe ich Heimweh nach diesem schönen, brüderlichen Zusammensein und gar vielen hochwürdigsten Mitbrüdern wird es wohl ebenso ergehen. Wir hoffen ja zu Gott, daß wir einstens alle uns ohne Ausnahme dort zusammenfinden werden, wo es keine Trennung mehr gibt; aber hier auf Erden müssen wir uns mit dem gegenseitigen Gebete und namentlich, wie einer der Äbte mit Recht betonte, mit dem Sichzusammenfinden beim eucharistischen Mahle begnügen. Unsere wichtigste Aufgabe aber wird es bleiben, den Geist, dessen Süßigkeit wir in S. Anselmo gleichsam eingesogen, sorgsam in unseren Klöstern zu hüten und auch unserer Umwelt mitzuteilen.

Worin besteht nun dieser Geist, namentlich in der Form, in der er sich da oben auf dem Aventin geäußert und ausgewirkt hat? Ich will versuchen, zum Troste meiner Mitbrüder und Mitschwestern und aller, die St. Benedikt und seinen Orden lieben, meine Gedanken hierüber niederzuschreiben.

2.

In alten Klöstern war es vielfach Brauch — und in manchen ist es noch heute — daß man für die eigenen Kranken und für leidende Mitmenschen einen sogenannten „Klostergeist“ zubereitete. Man ver-

zeihe mir, wenn ich diesen Trank zum Vergleich heranziehe. Der „Klostergeist" und der Geist des hl. Benedikt weisen ja große Verschiedenheiten auf. Über den Wert und die gesundende Kraft des ersten sind die Meinungen sehr geteilt, manchmal ganz entgegengesetzt — über die Vorzüglichkeit des zweiten herrscht nur eine Stimme. Den einen darf man nur sehr mäßig und selten genießen, vom anderen kann man nicht oft genug trinken und zwar möglichst viel auf einmal. Bei dem einen wird gestritten, wer den echten „Geist" bereiten und verkaufen dürfe, bei dem anderen ist die Freude umso größer, je mehr sich um seinen Besitz bemühen. Doch sind auch der Ähnlichkeiten nicht wenige, und die wollen wir nun betrachten.

Zu einem guten „Klostergeist" ist vor allem jenes edle Naß benötigt, das aus den Früchten der Erde, der Bäume oder des Weinstocks gewonnen wird. Je länger es liegen bleibt, je älter es wird, desto edler wird sein Geschmack, desto wertvoller der Trank. Weltleute, die für sich und ihre Familie mit einigen Jährchen rechnen müssen, können es sich selten leisten, diesen „Geist" so lange abliegen zu lassen. Das kann fast nur eine klösterliche Familie, die durch Jahrzehnte und durch Jahrhunderte fortbesteht. So ähnlich verhält es sich mit dem Geiste unseres Ordens. Junge Orden haben das Vorrecht jugendlicher Begeisterung, feuriger Tatkraft, ungestüm drängenden Lebens. Die Regel des hl. Benedikt mit ihrer 1400jährigen Vergangenheit hat hingegen den Vorzug der Erprobung durch Jahrhunderte und in den verschiedensten Ländern und Verhältnissen. Sie ist alter Edelwein der besten Sorte. Das fühlte man auch bei unserer Versammlung heraus, ohne daß es eigens hervorgehoben wurde. Die Tradition, das Herkommen, die hundert- oder tausendjährige Übung der Regel, erwies sich überall als stärkstes Bollwerk, wenn auch zugegeben werden muß, daß im einzelnen Ausnahmefall ein allzu starres Festhalten am Alten einen wahren Fortschritt hemmen kann. Da nach der Regel des hl. Benedikt jedes einzelne Kloster ein Ganzes für sich bildet und eine Familie, deren Haupt der Abt ist, kann von einer „Organisation" oder „Zentralisation" unter den Klöstern keine Rede sein. Die im Laufe der Zeit entstandenen „Kongregationen" sind mit wenigen Ausnahmen nur Klosterverbände, welche die gemeinsame Förderung von Interessen, namentlich die der klösterlichen Zucht, als Zweck verfolgen. Ähnliches gilt von dem durch Leo XIII. im Jahre 1893 veranlaßten Zusammenschluß aller Kongregationen zu einer brüderlichen „Konföderation". Es kommt noch dazu, daß die lückenlose Tradition der meisten jetzt noch bestehenden Klöster oft durch die Ungunst der Zeiten, namentlich

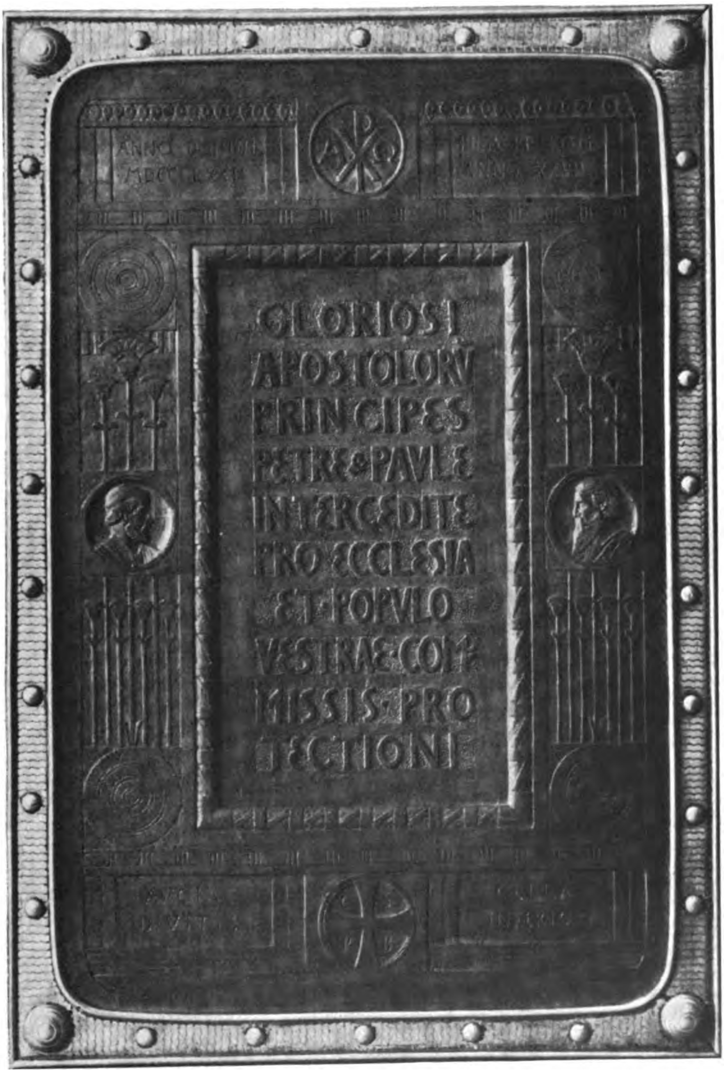
durch Klosteraufhebungen unterbrochen wurde. Umso auffallender war, wie sich alle Väter dieser Klöster in dem einen Geist des hl. Benedikt zusammenfanden, als wäre das etwas ganz Selbstverständliches.

Sorgsam hüteten (und hüten) die Klöster das „Geheimnis" ihres „Klostergeistes", d. h. die Angabe derjenigen Bestandteile, welche sie ihrem kostbaren Naß beimischen. Jedoch gelten gewisse Zutaten als allgemein bekannt. Wir wollen nur drei herausgreifen.

Der eine ist nicht drunten in der Ebene zu haben. Da müssen wir hinaufsteigen auf die Bergeshöhen, um auf frischgrünen Matten die goldgelbe Pracht dieses stillblühenden Wunderkräutleins zu erspähen. So hat es auch der heilige Vater Benediktus gemacht. Die ersten Anfänge seines Geistes muß man in den Bergen und auf den Bergen suchen. Ich habe auf der diesjährigen Romreise das Glück gehabt, diese Stätten sehen zu können. Welche Pracht zeigte mir auf Monte-Cassino der nächtliche Sternhimmel! Unten im Tal blinkten die Lichtlein der Häuser und Straßen und wurde zu Ehren irgend eines Festes ein Feuerwerk abgebrannt. Aber wie winzig war dies im Vergleich zu den großen Kerzen, die der Allmächtige dort oben angezündet! In feierlichem Schweigen umrahmten die Berge das großartige Schauspiel, und auch das unbescheidene Käuzchen unter meiner kleinen Fenster-Veranda konnte die Andacht nicht stören. Hier oben, fern vom Weltgetriebe, im innigen Verkehr mit seinem Gotte, hat der hl. Benediktus sich und seine Jünger mit dem Geiste erfüllt, der berufen war, die christliche Welt des Mittelalters heranzubilden. Die italienische Regierung hat neuestens einen Entsender für Funktelegraphie auf Cassino angebracht: der größere Entsender stand schon seit 1400 Jahren oben auf dem heiligen Berge und sendet mit unverminderter Kraft seine Wellen hinaus bis an die fernsten Weltteile, die Wellen des Spiritus S. Benedicti.— Am Vorabend meines Abschiedes von der Ewigen Stadt fuhr ich hinaus ins Gebiet der Monti Simbruini zur malerischen Stadt Subiaco, in der es ziemlich lebhaft zuging, wohl in Nachwirkung des kurz zuvor gefeierten Festes der heiligen Jungfrau Chelidonia, Stadtpatronin von Subiaco. Als ich die Stadt im Rücken hatte, wurde der Weg längs des Aniene (im Altertum Anio) an der neronischen Villen-Ruine vorbei immer einsamer und steiler, bis nach einer Biegung das lang verborgene Hauptkloster S. Scolastica auftauchte. Am Nachmittag ging's noch weiter hinauf nach Sacro Speco. Wie ein Schwalbennest ist das kleine Kloster an den fast senkrecht abfallenden Felsen hingeklebt. In diesem Felsen wird die gebenedeite Höhle gezeigt, wo der hl. Benediktus die Erstlingszeit seines gottgeweihten

Lebens zubrachte. Durch die Renovierungsarbeiten befand sich dieses Heiligtum in keinem schönen Zustande. Und trotzdem überkam mich ein heiliger Schauer, als unser bayerischer Landsmann (ein Ottilianerbruder, der bei den Steinmetzarbeiten mithilft) das Tuch wegzog, mit dem die berühmte Statue des jugendlichen hl. Benediktus gerade zugedeckt war. Hier also hat der Geist sich zu bilden angefangen, der von Monte-Cassino aus die Welt belebte und dessen letzte mächtige Auswirkungen wir auf dem Aventin empfinden durften. Ringsum an allen Bergabhängen standen einst zahlreiche Villen des römischen Adels. Die prächtigste von allen war aber zweifellos die schon genannte des Kaisers Nero, der hier den Anio zum See stauen ließ. Diese Pracht sank nach und nach in Trümmer, der Fluß gewann seine Freiheit wieder, allmählich wurde es stiller und stiller, ja so still, daß sich nur ein gottliebender Eremit in dieser tiefen Einsamkeit wohlfühlen konnte. Hier in der reinen Bergesluft, fern von Menschen und Weltgetriebe, von des Himmels Tau und dem steinigen Boden genährt, von Gottes Sonne beschienen, erblühte jene Alpenblume, deren Saft und Duft heute noch die Kirche Gottes erfreut. Was der Gesetzgeber des abendländischen Mönchtums selbst geübt, das konnte und mußte er auch von seinen Söhnen verlangen. Allerdings hat er, von der Erfahrung belehrt, das Einsiedlertum in seiner Regel nicht mehr als den Anfang, sondern als den ausnahmsweisen Schlußstein der monastischen Vollkommenheit bezeichnet; aber die Zurückgezogenheit von der Welt und die Beschäftigung mit der Überwelt in erster Linie hat er auch zur Grundlage des gemeinsamen klösterlichen Lebens gemacht. Soll der Geist des Heiligen heute noch fortleben, so müssen wir an ihm dieselben Kennzeichen finden wie in Subiaco und auf Monte-Cassino. Gott sei Dank, diese Kennzeichen sind noch da. Äußerlich hat sich seit St. Benedikts Tagen viel verändert. Ich dachte lebhaft daran, als wir im gastlichen Auto des Erzklosters nach Monte-Cassino hinauffuhren — ganz anders als zu St. Benedikts Zeiten! Und wer Klöster im lärmenden Getriebe von Großstädten sieht oder sie in ihrer ländlichen Abgeschiedenheit von ungezählten Ausflüglern und Neugierigen heimgesucht weiß, wird denken, daß das alte Ideal kaum mehr durchführbar ist. Der hl. Gregor löst hier all unsere Zweifel, wenn er vom heiligen Vater berichtet: »in superni spectatoris oculis habitavit secum«, d. h. „er wohnte allein unter den Augen des himmlischen Beschauers bei sich selbst". Dies muß auch jeder wahre Sohn des hl. Benediktus tun. Mancher mag hinter meterhohen Klausurmauern versteckt oder in seiner engen Zelle vergraben sein, oder er steht mit

niedergeschlagenen Augen in seiner Chorstalle. Die Menschen halten ihn für einen zurückgezogenen, heiligmäßigen Ordensmann. Aber sein heiliger Schutzengel weint, weil er sieht, daß die ganze Sammlung sich nur auf den Leib bezieht. Das Seelchen des angeblich Frommen macht inzwischen die schönsten Spaziergänge in die Straßen, an Vergnügungsplätze, in ferne Länder. Ein anderer, dem der Gehorsam die weltlichen Geschäfte des Klosters übertragen hat, wird durch erdrückenden Briefwechsel, Besuche von Handwerkern, durch das ewige Klopfen an der Türe, durch das aufdringliche Klingeln des Telephons, durch das wiederholte Erscheinen des sonst so braven Pfortenbruders auf der Türschwelle beständig aus der Möglichkeit innerer Sammlung gerissen. „Herr, dir zulieb", „Liebe Muttergottes, bitte, daß mir die Geduld nicht ausgeht" und ähnliche kurze, aber wahrhaft von Herzen kommende Feuerpfeile müssen bei ihm die ungestörte Zurückgezogenheit der anderen Mönche ersetzen. Wohl die meisten der in Rom anwesenden Äbte waren solch geplagte Leute. Aber an ihrem Reden, an ihrem Handeln erkannte man, daß sie innerlich gefestigt waren trotz des Staubes, der sich unvermeidlich an ihre Sohlen hängt. Der Geist des Glaubens ist die schönste Frucht dieses Innenlebens, und dieser Geist lehrt sie alles vom übernatürlichen Standpunkt ansehen, das Ewige nicht dem Zeitlichen, das Opus Dei nicht der äußeren Tätigkeit, das Allgemeine nicht dem Persönlichen nachsetzen, sondern diesem allem den gebührenden ersten Platz einräumen, ohne das andere hiebei zu vernachlässigen. Derselbe Geist des Glaubens sieht in allen Menschen Gottes Ebenbild und betrachtet sie als Kinder desselben himmlischen Vaters, als gleichberechtigte Glieder desselben Leibes Christi, als Erben desselben himmlischen Reiches; kurz, wie der hl. Paulus so schön sagt, „der Geistige (πνευματικός) beurteilt alles (richtig) und wird von niemanden (richtig) beurteilt" (1 Kor. 2, 15). Kommt zu dieser allgemein innerlichen Bildung im Geiste des Glaubens noch die unübertreffliche Schulung hinzu, wie sie die klassischen Kapitel der heiligen Regel über den Abt geben, und die Erfahrung des rauhen Lebens und die abklärende Reife der Jahre, so entstehen Prachttypen von kirchlichen Vorgesetzten, wie ich sie im stillen bewundern konnte, lebendige Zeugen für den übernatürlichen Gehalt des Benediktusgeistes. Wer da die neunzig Äbte mit ihrem Primas bei den Verhandlungen im langgestreckten Bibliotheksaal frei und offen, würdig und sachlich miteinander sich beraten oder im geräumigen Speisesaal fröhlich in verschiedenen Sprachen miteinander plaudern sah, obwohl wir nicht nach Kongregationen und Nationalitäten, sondern nur nach dem Kon-



P. Desiderius Lenz: Reichenauer Buchdeckel
(Rückseite)

firmationsalter in drei Gruppen (Abbates Ordinarii, Präsides, gewöhnliche Äbte) gereiht waren, der mußte im Herzen denken: O, wenn nur unsere heutige Welt ein wenig von diesem Geiste besäße! Jeder könnte sein Vaterland aufs innigste lieben, wie auch wir es getan haben und tun; und trotzdem müßten sich die Menschen als Brüder fühlen. Jeder könnte für seine irdische Wohlfahrt sorgen, wäre aber viel zufriedener und glücklicher dabei als er es jetzt ist, weil die Sorge für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit an erster Stelle käme. Von selbst drängt sich das Gebet auf die Lippen: »Excita Domine!«

3.

Der zweite Zusatz zu unserm „Klostergeist" ist etwas herber Natur, ein bitteres Kräutchen oder statt dessen eine ebenso bittere Wurzel. Da dieser unangenehme Geschmack nachher noch versüßt wird, denkt man wenig an die bitteren Bestandteile des „Klostergeistes", aber sie gehören doch, und zwar notwendig dazu. Ich bin kein Freund von Darstellungen des hl. Benedikt mit der Rute; ich muß da unwillkürlich an den Knecht Ruprecht denken, mit dem man uns Kinder einst erschreckte. Auch ein hl. Benedikt, dessen Statuensockel nur mit Dornen umgeben ist, will mir nicht behagen; der Garten der heiligen Regel ist kein Dornengestrüpp mit einigen spärlichen Dornröschen, sondern ein wonniger Blumengarten mit einer schützenden Dornhecke. Aber trotz alledem muß ich betonen, daß der liebevolle Vater (»pius pater«) uns Schmerz und Kreuz und Abtötung nicht ersparen kann, nachdem unser allerheiligster Erlöser keinen anderen Weg gegangen. Sich Gewalt antun und Ertragen ist eines jeden Menschen Los, namentlich das des Christen, der Christi Kreuz auf der Stirne trägt. Wieviel mehr trifft es den Ordensmann — nach dem Grundsatze: Je näher Christo, desto näher dem Kreuze! Gewalt muß er sich zunächst antun bei Ausübung des Gehorsams. Da sehe ich im Geiste einige boshafte Leser- oder Zuhörerlein, die sich denken: Das haben ja die Herren Äbte nicht gebraucht; die kommandieren doch den ganzen Tag. Ganz richtig, aber nur wer gehorchen gelernt, kann auch befehlen. Übrigens hatten wir auch reichlich Gelegenheit zu gehorchen. Bei den Verhandlungen mußte sich jeder einzelne den Anordnungen des Vorsitzenden fügen, ums Wort bitten oder warten, bis man es ihm gab, sich dem Beschluß der Mehrheit fügen und schweigen, selbst wenn das liebe Zünglein noch gerne weitergeplaudert hätte. Das ging alles so selbstverständlich, daß man sah, diesen klösterlichen Befehlshabern steckt der Gehorsam des gewöhnlichen Soldaten noch ganz in den Knochen. Ich will den

kleinen, kritischen Pharisäern auch verraten, daß wir hiebei uns ganz munter fühlten. Wir vergaßen unsere Brustkreuze und die viel schwereren Schulterkreuze und wiegten uns in den seligen Traum, als seien wir noch Alumnen oder neugebackene Paterchen und oben sitze in der Person des Primas unser eigener Abt. Da die Äbte in ihrem eigenen Kloster die einzigen desselben Ranges sind und aus Gründen der Klugheit und der klösterlichen Zucht etwas zurückhaltend sein müssen, haben sie selbst bei den liebenswürdigsten Mitbrüdern ein wenig das Gefühl der Vereinsamung. In S. Anselmo waren sie alle unter Ihresgleichen; da konnten sie in vollen Zügen die sonst so selten gewährten Freuden der Kameradschaftlichkeit genießen und sich in die glückliche Zeit zurückversetzen, wo sie nur zu gehorchen brauchten, nicht zu befehlen.

Gewalt antun muß sich der Ordensmann auch im Verkehr mit anderen; da gibts auch Vieles zum Ertragen. Welche Fülle von Gelegenheiten zur Übung solcher Tugenden weist das unvergleichliche vorletzte Kapitel (72) der heiligen Regel auf! „An Ehrenbezeugungen einander zuvorkommen, die gegenseitigen Schwächen mit größter Geduld ertragen, sich gegenseitigen Gehorsam leisten, die eigenen Wünsche dem Nutzen des Nebenmenschen nachstellen.“ Das erfordert sicherlich die Willenskraft eines ganzen Mannes, den beständigen Beistand der göttlichen Gnade und langjährige Übung. Von solchen, welche als Äbte anderen Führer und Lehrmeister im geistlichen Leben sein sollen, muß man mit Recht eine derartige Übung und Fertigkeit fordern dürfen. Und sie war da. Weltleute hätten ihr vielleicht den Namen Anstand oder Takt oder parlamentarische Form gegeben. Das wäre nur die Schale gewesen ohne den Kern. Gewiß haben schon bloße Anstandsformen die Fähigkeit, Reibungen im Verkehr der Menschen untereinander zu verhindern oder zu vermindern; gewiß muß bei den großen Redeschlachten der Parlamente stramme Zucht herrschen, soll nicht alles in wildem Lärm enden. Aber wenn Mitbrüder miteinander verkehren, verlangt man mehr. Die Anstandsform muß eine Blüte der Bruderliebe sein, die Zucht muß ihre Härte verlieren durch die Gottesliebe, derentwegen sie eingehalten wird. Der einzelne muß sein Ich zurückdrängen, wenn ihm der Charakter seines Mitmenschen nicht gefällt, was jedoch den Liebesdienst einer aufrichtigen Aussprache, einer brüderlichen Zurechtweisung nicht ausschließt, sondern vielmehr fordert. Der einzelne muß gelassen und ohne Äußerung von Unmut auf eine Lieblingsidee verzichten können, für die er lange eingetreten ist, wenn er sieht, daß die meisten seiner Brüder aus guten Gründen anderer Ansicht sind. Solche Gelegenheiten boten sich beim Zusammensein von so vielen

Köpfen mehr als einmal und bieten sich im täglichen Leben sowohl im Kloster wie in der Welt auf Schritt und Tritt. In der Welt kann man, die Ehe ausgenommen, einander wenigstens zum Teil ausweichen, im Kloster aber muß man mit denen, welche durch die Mehrzahl in die Schar der Mitbrüder aufgenommen sind, zusammenleben und zwar das ganze Leben lang. Dies ist — man kann es nicht oft genug wiederholen — das größte Opfer des Klosterlebens, und wer es nicht bringen kann mit Gottes Gnade, der überschreite die geweihte Schwelle nicht; wer es aber gelobt hat, der bringe sein Opfer voll und ganz dem Herrn, der „den Raub am Ganzopfer haßt" (Is. 61, 8). Im Gehorsam verzichtet der Mönch sicherlich auf sein größtes irdisches Gut, seine persönliche Freiheit. Aber das Bewußtsein des persönlichen, freien Verzichtes vergoldet jeden einzelnen Akt des Gehorsams und gewährt neben der Aussicht auf den himmlischen Lohn schon eine gewisse natürliche Freude und Befriedigung. Beim Zusammenleben mit anderen dagegen ist der einzelne erbarmungslos den Zufälligkeiten ausgesetzt, welche dieses Leben unaufhörlich mit sich bringt. Immer heißt es tragen, schlucken, entschuldigen, schweigen, nicht hinausgehen, sich nichts merken lassen, nicht aufbrausen, sich nicht vordrängen, nicht verstanden werden, übergangen werden und wie diese kleinen, spitzigen Dinge alle heißen, die hienieden unsere Dornenkrone und drüben unsere Ehrenkrone bilden müssen. Daß von diesen Dornen den Äbten für gewöhnlich der Hauptanteil zukommt, auch wenn das Kloster noch so wohlgeordnet und die Mitbrüder noch so liebevoll sind, wird kaum jemand leugnen können. Sie müssen ja diese vielen Köpfe zusammenhalten, die verschiedenen Saiten stimmen, damit die schöne Harmonie der klösterlichen Familie keine Störung erleide, und außerdem gibt ihnen der Herr oft noch besondere Kreuze zu tragen. Der aufmerksame Beobachter konnte da Vieles auf den Gesichtern ablesen und aus oft nur zufälligen Bemerkungen heraushören, obwohl er keine einzige traurige Miene entdeckte, kein Jobsgesicht und auch erst recht keine Martyrerpose. Krieg, Umsturz, Verbannung, Vermögenseinbuße, Brand, ungerechte Gesetzgebung, Zusammenbruch und Verlust des geliebten Vaterlandes, verunglückte Mitbrüder, innere Krisen — all diese Kreuze und Kreuzlein waren einzeln oder mehrfach vertreten und selbst in die Stirn der jugendlichsten Äbtlein mit einem Querstrich, den man Runzel nennt, eingetragen. Das sind Zeichen des echten Benediktusgeistes, der kein anderer ist als der Geist Christi. Er weicht dem Kreuz nicht aus, sondern umfängt es liebend; aber Abtötung und Kreuz sind ihm nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erreichung eines höheren Zieles, Führer

zum ewigen Glück, zu den Gefilden des Paradieses, zum unverlierbaren Besitz des höchsten Gutes. Wie schön wäre es, wenn die Welt diese Lehre verstünde! Nur aus dem Opfer quillt neues Leben. Darum waren die entsetzlichen Opfer der jüngsten Vergangenheit nicht umsonst; darum wollen wir mit neuen Opfern durch gegenseitiges Ertragen, Entgegenkommen, Verzeihen uns und unseren Mitmenschen eine schöne Zukunft mit Gottes Gnade bereiten helfen. Inständig wiederholen wir das Gebet: »Excita Domine!«

4.

Wenn der „Klostergeist" munden soll, darf er nicht allzu bitter schmecken. Darum muß zum Schluß Süßigkeit zugesetzt werden. Das ist auch beim Geist des hl. Benedikt der Fall. Nun bin ich in Verlegenheit, wie ich diese Süßigkeit benennen soll, deren Wesen ich mehr fühlen als in Worten ausdrücken kann. Ich wollte ihr den Namen „Liebe" geben, mußte mir aber sagen, daß die auf übernatürlicher Wertung beruhende Hochschätzung des Nebenmenschen bereits der Anfang aller wahren Liebe und daß die Zurückdrängung des eigenen Ich nebst der Übung der Geduld bereits der schönste Beweis ihres Daseins ist. Was bleibt da noch übrig? Ein unbestimmtes Etwas, das ich mit Familienglück umschreiben möchte. Wir freuten uns, daß wir aus allen Teilen der Welt zusammengekommen waren und daß wir zusammengehörten. Das gemeinsame Ordenskleid, so verschieden es in seinen Einzelheiten auch aussah, war das äußere Symbol der inneren Zusammengehörigkeit. Wenn es schon im allgemeinen heißt: „Gleich und gleich gesellt sich gern", was ist erst zu sagen, wenn die Kinder eines so heiligen und großen Vaters die seltene Gelegenheit haben, sich von Angesicht zu Angesicht zu sehen? Unbewußt klingen viele Saiten mit: Wir sind nicht für unsere Person allein gekommen, sondern sind Vertreter unserer Klöster, die durch unsere Erwählung einstens ihre eigene Geistesrichtung zum Ausdruck gebracht haben. Wir sind von Gott berufen, gerade jetzt im Jubeljahre 1925 auf der Bühne dieser Welt zu erscheinen als Zeugen für den Geist von ungezählten Tausenden, die alle Kinder desselben Vaters waren, als Vorläufer und unmittelbare oder mittelbare Erzieher einer unermeßlichen Schar, die bis zum Ende der Tage, wie wir zu Gott hoffen, den Spuren des heiligen Patriarchen von Cassino folgen wird. Wir wissen uns eins mit den seligen Mitbrüdern und Mitschwestern, die droben bereits den Thron des Allerhöchsten umstehen oder am Ort der Sehnsucht auf dieses unaussprechliche Glück mit Schmerzen warten. Sie winken uns zu, festzustehen, auszuharren, das heilige Erbe unseres Ordensgeistes ungeschmälert weiterzu-

geben, uns durch keine Mühe, keinen Schmerz, keine Trennung die frohe Zuversicht rauben zu lassen, die unser Leben so erträglich und mit Gottes Gnade unser Sterben so leicht macht. Wenn man von einer hilaritas franciscana, einer „franziskanischen Seelenfröhlichkeit“ sprechen kann, so durfte man beim Congressus Abbatum, bei der „Versammlung sämtlicher Benediktineräbte der Welt“ in S. Anselmo, mit ebensoviel Recht von einer serenitas Benedictina, einem „benediktinischen Seelenfrieden“ reden, von jener ruhigen Heiterkeit, wie sie sich im Himmel des Südens und in der blauen Meeresfläche der Adria wiederspiegelt. Dieser glückliche Frohsinn, der herauswächst aus dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, aus der fröhlichen Hoffnung auf ein nie endendes seliges Leben, aus dem Zugehörigkeitsgefühl zu einer großen, lieben Familie vergoldete unsere Tage auf dem Aventin, und als wir am 11. Oktober den Segen des Heiligen Vaters im prächtigen Konsistorialsaale als Unterpfand des himmlischen Beistandes erhalten hatten, eilte alles, wie schon eingangs erwähnt, hinunter zum Grabe des hl. Petrus. Wie vor fünfundzwanzig Jahren knieten da die Kinder Sankt Benedikts in stillem Gebete um das Grab des auserwählten Apostels. Wohl mehr als einer hat da gefleht: Bewahre, o Herr, den Geist der Liebe, den du uns in diesen Tagen so mächtig eingeflößt! Gib uns die Gnade, den Geist, dem unser heiliger Vater Benedikt gedient hat, in unseren Klöstern sorgfältig zu hüten und unserer Umwelt mitzuteilen! Dann gingen wir ohne weitere Förmlichkeit auseinander in alle Welt, wehmütig, aber nicht trostlos. Denn beim Opus Dei und beim heiligen Opfer treffen wir „Kongreßäbte“ alle Tage im Memento zusammen. — Valete, piae animae! Lebt wohl, ihr lieben Brüder!

Psalm 132 (133)

Seht doch, wie lieblich ist's, wie schön,
wenn Brüder traut beisammen wohnen!

*

Wie duftend Salböl, das vom Haupt
herniederrinnt in seinen Bart, in Aarons Bart,
der wallend geht bis zu des Kleides Borde.

*

Wie Hermonstau, der niedersinkt zum Sionsberg;
denn dort entbietet Gott den Segen
Und Leben ohne Ende.

Aus dem Tegernseer Geistesleben um die Jahrtausendwende

Von P. Virgil Redlich / Seckau

Vom sechsten Jahrhundert an beginnt der Benediktinerorden die abendländische Menschheit geistig zu umgreifen und in den römisch-christlichen Kulturkreis hineinzuziehen. In einem halben Jahrtausend hat er das Angesicht des europäischen Geistes ganz wesentlich mitgestaltet, ja umgebildet. Das war seine Zeit. Umsomehr könnte man erstaunen, wie dieser Orden, der gerade in Bayern schon unter den Agilolfingern seine Wirtschaftskraft und Geistigkeit erwiesen hatte, der auf ein halbes Hundert bedeutsamer Klöster schauen konnte, im zehnten Jahrhundert diese Führung aus der Hand gab und fast zu erlöschen drohte. Aber es waren übermächtige Gründe, die seinen Niedergang herbeiführten, denen auch stärkere Institutionen verfallen sein würden: die Ungarneinfälle, eine planmäßige Gütereinziehung und das Eingreifen der bischöflichen Gewalt.[1]

Wie im Rhein- und Moselgebiet die Normannen um 882 unsäglich viel geistiges Leben in den Benediktinerklöstern erstickten, so schienen die Magyaren während des zehnten Jahrhunderts alles Kulturleben in Süddeutschland erdrosseln zu wollen. Es reißt wie ein fliehender Blitz den nachtdunklen Himmel dieser Zeit auf, wenn wir in Benediktbeuern nur mehr einen einzigen Mönch sehen, der betteln geht. So furchtbar hatten die wilden Ungarnhorden gehaust.

Was sie nicht nahmen, das nahm die erste bayerische Säkularisation unter Herzog Arnulf. Tegernsee, das im achten Jahrhundert Ilmmünster und St. Pölten besiedelt hatte, das in der Klasse der leistungsfähigsten Königsklöster stand[2] und ein Güterverzeichnis von 11866 Mansen aufstellen konnte, mußte sich jetzt mit dem kärglichen Rest von 114 Mansen begnügen. Was sollten aber Klöster tun, die durch ihre Verarmung aus dem geistigen Mittelpunkt verdrängt und nicht mehr fähig waren, vorbildliche Musterwirtschaften zu führen, als dem Drängen der Bischöfe nachgeben und sich einer Kollegiat- oder Domkirche anschließen? Damit gaben sie ihr Eigenleben auf. So waren St. Peter in Salzburg, St. Emmeram in Regensburg gerade daran, Kanonikerstifte zu werden, als ein anderer frisch lebendiger Atem durch den Orden zog.

---

[1] Vgl. Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich II. (Hirsch) Berlin 1862.

[2] Vgl. Kapitulare Ludwigs d. Fr. 817 MG Leg. I 223.

Die Umschwungsbewegung ging vom Norden Deutschlands aus, der sich von den Folgen der Normannenstürme längst erholt und vom Westen her einen starken Antrieb zur Klosterreform erhalten hatte. Die Trierer Abtei St. Maximin war die Führerin zu einer Reform geworden und hatte über ganz Deutschland hin aus den Reihen ihrer Mönche Äbte entsandt: einen nach Weißenburg im Elsaß, den Mönch Adalbert ins St. Moritzkloster und auf den Bischofstuhl von Magdeburg, den reformeifrigen Sandrat (972) als ersten Abt nach München-Gladbach, dem auch die Visitation in St. Gallen anvertraut worden war. Und so hat auch St. Maximin nach Bayern zwei seiner tüchtigsten Kräfte geschickt: Ramwold für St. Emmeram und Hartwich als neuen Abt nach dem einst so blühenden, aber jetzt darniederliegenden Tegernsee. Otto II. erließ im Jahre 979 „die Urkunde, die mit mehr Wärme als in der kaiserlichen Kanzlei sonst üblich von den Leiden der Abtei erzählt, sie hierauf mit allem Besitz, den sie gerettet oder der ihr künftig zufallen werde, aufs neue in den königlichen Schutz nimmt"[1] und ihr freie Wahl des Abtes verbürgt. Der neue Abt Hartwich ist mit Recht als der zweite Begründer der Abtei auf dem Vorsatzblatt des großen Tegernseer Evangeliars eingetragen[2], aber das Evangeliar selbst ist mit seiner schönen Elfenbeinplastik im Buchdeckel, der großen Kapital- und Unzialschrift nicht Tegernseer, sondern Triererarbeit[3] und zugleich der Anfang einer neuen, rasch anwachsenden Bibliothek.

Abt Hartwich (978—982) setzte die Benediktinerregel, die man, wie seine Grabschrift sagt, in Tegernsee fast vergessen hatte, wieder in volle Kraft; er sammelte die Annalen, begründete das Archiv. Und nun keimt und wächst und steigt in dieser bayerischen Abtei ein Leben, das immer neues Leben an sich zieht. Denn es bleibt ein Gesetz der Geschichte: Wer hat, dem wird noch dazu gegeben werden. Ja so viel, daß Tegernsee schon nach einem Jahrzehnt überschüssige Kräfte aufbringt, um dem völlig gesunkenen schwäbischen Kloster Feuchtwangen wieder aufhelfen zu können. Liest man nur einmal die erst kürzlich erschienene Ausgabe der Tegernseer Briefe und Gedichte in den Monumenta Germaniae[4], so wird man eine Ahnung bekommen von dem

[1] Jahrbücher d. D. R. u. Heinrich II. I 125. [2] Clm 19101 vgl. MG SS XV 1067.
[3] Vgl. Chroust, Monum. palaeographica 2. Serie 1. Lief., Tafel 4, München 1911.
[4] MG Epistolae selectae tom. III. Die Tegernseer Briefsammlung (Froumund) hsg. von K. Strecker (XXIX 170) Berlin 1925. Die Ausgabe war wahrhaft ein Bedürfnis und ist nicht nur von Bedeutung für die Geschichte von Tegernsee, sondern überhaupt für die deutsche Geistesgeschichte. Es bleiben freilich viele ungelöste Fragen und es hätten vielleicht auch die Anklänge an die Benediktinerregel belegt werden können, aber das Verdienst dieser mit vorzüglichen Registern versehenen Ausgabe ist auch so groß, zumal sie u. a. das Eindringen der Reimprosa in den Briefwechsel feststellt und durch den Druck kenntlich macht.

religiösen Lebenswillen und der vielgestaltigen geistigen Regsamkeit der am Bergsee im bayerischen Vorgebirge versteckten Abtei.

In Feuchtwangen, wo es sogar an Kirchenfenstern fehlte, so daß jeder Windstoß die Kerzen am Altar auslöschte und Schnee und Regen hereindrangen, hatten die Tegernseermönche wohl in der Erkenntnis, daß ein Kloster ohne Bibliothek wie ein Baum ohne Blätter sei, sehr rasch für die nötigen Lehrmittel gesorgt; bald beginnt der Unterricht, und der Dichtermönch Froumund schreibt seine Glossen zu Priscian.

Dieser Froumund ist überhaupt eine der Vollblutgestalten der aufblühenden Abtei um die Jahrtausendwende. Wer ihn nennt, der nennt Tegernsee. Und doch war er kaum mehr gekannt, bis endlich die Teilausgaben seiner Schriften von den Benediktinern Mabillon, Meichelbeck und Petz ihn wieder von neuem ins Licht stellten. Aber erst die Monumenta haben seine Briefe, die man sich bisher an sechs Stellen zusammensuchen mußte, bequem zugänglich gemacht. Da steht nun der ganze Mann in seinem tiefen Gelehrtendrang, der lauteren Frömmigkeit, aber auch der etwas derb bajuwarischen Plastik und Fröhlichkeit lebendig vor uns. Was die karolingische Renaissance begonnen, eine strenger gerichtete Zeit aber unterbrochen hatte, setzt unter Froumund für Tegernsee wieder ein: das Studium der Antike.[1]

Das genügte dem Weiterstrebenden nun freilich nicht, was in Tegernsee an klassischer Literatur vorhanden war. So führte ihn der Drang mehr zu wissen ins Rheinland. Dorthin war ja auch Wolfgang von der Reichenau aus über Würzburg nach Trier gekommen und hatte segensreiche Verbindung zwischen dem Norden und Süden geknüpft. Froumund zog nach dem jungen Pantaleonkloster in Köln, das unter Otto d. Gr. von Erzbischof Bruno (953—965) gegründet und auf jede Weise gefördert wurde. Er hat seinen Aufenthalt am Rhein reichlich ausgewertet und für seine Lehrtätigkeit an der Tegernseerschule erworben, was er brauchte. Als Frucht dieser Kölnerreise bringt er eine Abschrift der Consolatio philosophiae[2] von Boethius mit, reichlich versehen mit Kommentaren, Urkunden, Zeichnungen, den deutschen Namen für die Winde und einzelnen Versen. Auf seiner Rückkehr kommt er nach Würzburg. Dort ließ er wohl die von seiner Hand geschriebenen Glossen zu Priscian, metrische Schriften, Venantius Fortunatus, den Teil einer griechischen Grammatik zurück, eine Sammlung, die ebenso deutlich seine beachtenswerte wissenschaftliche Bildung

[1] Vgl. das treffliche Lebensbild von Kempf, Froumund von Tegernsee, Programm des K. Ludwigsgymnasiums, München 1900. [2] Cod. I, 2 (lat.) der fürstlich Oettingen-Wallersteinschen Bibliothek zu Maihingen, vgl. Wattenbach N. A. VII (1882) 177.

wie seine entschiedene Neigung zum Griechischen aufzeigt. Nun bleibt Froumund in Tegernsee und wirkt unter vier Äbten als Lehrer und Dichter an der Schule.

Schon unter Abt Gozbert (982—1001), der aus St. Emmeram berufen worden war, erscheint Tegernsee als eine Hauptpflegestätte wissenschaftlicher und künstlerischer Bestrebungen. Die Schule bekam durch Froumund und Meginhelm einen solchen Ruf, daß mancher sein Vaterland verließ, um sich hier auszubilden.[1] Wie rasch vermehrte sich unter dem literarisch interessierten Abt Gozbert die Klosterbibliothek! Er erwarb, wo er nur konnte, ließ sich von Freising Handschriften schicken und sie abschreiben. Der noch jetzt in der Münchener Staatsbibliothek vorhandene Handschriftenbestand aus dieser Tegernseerzeit von etwa neunzig Bänden läßt ahnen, was in Tegernsee geleistet wurde. Neben prachtvollen Evangeliarien, Bibelhandschriften und einer reich vertretenen Väterliteratur hatten hier die alt- und spätlateinischen Klassiker einen Ehrenplatz gefunden. Ja, es mag vielleicht verwundern: Die Mehrzahl der Bücher, die uns der älteste Bibliothekskatalog aufführt[2], besteht in den Schriften des Plato, Virgil, Horaz, Ovid, Cicero und Boethius. Und haben wir auch für Tegernsee keine so reichlichen Aufzeichnungen, wie sie der vielschreibende Regensburger Mönch Othloh gibt[3], der gleich einem modernen Verleger in alle bedeutenden bayerischen Klöster, aber auch in die Schweiz, nach Frankreich, Italien, Böhmen Bücher versendet: die Briefe Froumunds handeln ja immer wieder von Büchersendungen, Pergamenterwerb (6, 22) und Bibliothekswesen. Die unausgeschöpften Schätze der Augsburger Bücherei reizen ihn.

Man kann sich die geistige Regsamkeit und den Außenverkehr dieses Mönchskreises nicht lebendig genug vorstellen. Froumund will sich in Rom zum Priester weihen lassen und er denkt ernstlich an eine Fahrt ins Heilige Land. Nach allen Seiten drängt die Abtei über die Ufer ihres Sees hinaus, durch wiedererworbene Besitzungen, durch eine weitherzige Gastfreundschaft, die nun Herzöge und Kaiser in den Bann und die Interessen von Tegernsee zieht. Und so wird hier die geistige Bewegung auch wieder von den bayerischen Herzögen unterstützt, von den Ottonen und besonders von Heinrich II. gefördert. Und wenn Heinrich auch gegen die Bitten der Mönche (49) die freie Abtswahl durchbricht, so liegt dieses Vorgehen in der gleichen Richtung: er will eben der geliebten Abtei nur Männer von geistiger Bedeutung und religiösem Ernst zur Führung geben, so den hl. Gotthard. Daß

[1] MG. Ep. sel. III Nr. XXXII. In der Ausgabe beziehen sich die lateinischen Ziffern auf die Gedichte, die arabischen auf die Briefe. [2] Clm 18541 a. [3] MG SS XI 393.

diese Bewegung gelingt trotz äußerer Hemmungen, spricht nur für ihre Kraft und innere Lebendigkeit. Lassen uns doch die Tegernseer Briefe den intimsten Einblick tun in die großen Sorgen des Abtes, der oft schwer kämpft, um eine Klosterfamilie von 130 Mann zu erhalten, der immer wieder den Kaiser um Schutz gegen Übergriffe mächtiger Herren angeht (13, 62, 65, 83) und von allen Seiten sich rückständige Zehnten (35), Getreide (26), Fische (29, 30, 31) und sogar Kleider für die Brüder erbitten muß (34). Ein guter Teil der inneren Schwierigkeiten und Klagen, die aus den Briefen der Mönche an den Zellerar sprechen (IV, VIII, 37), hat ihren Grund in der allzugroßen Sparsamkeit und Einschränkung, die man während des Neuaufbaus von Tegernsee üben mußte.[1]

Trotzdem ist gerade das die Zeit, in der man das mächtige Einströmen des allgemeinen geistigen Lebens im Benediktinerorden am deutlichsten verspürt. Tegernsee war keiner Kongregation angeschlossen wie etwa die Kluniazenserklöster, und doch ging zwischen ihm und den süd- und westdeutschen Abteien ein Leben hin und her und ein geistiger Austausch, der kaum in einer Kongregation von heute so bestehen dürfte. Schon durch die Reformstellung von Tegernsee war eine Verbindung mit jenen Klöstern gegeben, die von hier aus besiedelt, wiederbelebt worden waren und ihre Äbte erhalten hatten. So ist es begreiflich, daß sich Feuchtwangen, wo ja die Tegernseer Mönche Wigo und Froumund wirkten, an das Mutterkloster um Hilfe und Nachwuchs wandte und daß man mit St. Emmeram, in dem Ramwold, ein Trierer Mitbruder des ersten Abtes lebte, und aus dem der zweite Abt Gozbert stammte, treue Fühlung behielt. Aber auch Abt Gotthard hatte aus Niederaltaich Mönche mitgebracht und Tegernseer dorthingesandt, er bot dem Abt von Mondsee seine Hilfe an (53). Doch man brauchte sich nicht aufzudrängen und geschwätzig feilzubieten; denn Tegernsee war rasch unter die geistig einflußreichen Abteien von Bayern gerückt. Deshalb kommt man zu ihm und ruft es zu Hilfe. So hat allein St. Ulrich in Augsburg nacheinander drei Äbte in Tegernsee geholt: Diego (gest. 1018), Gotisgen (gest. 1020) und Fridebold (gest. 1030). Später hat auch Benediktbeuern durch Abt Ellinger und zwölf Tegernseer Mönche einen frischen geistigen Auftrieb und seinen vielgepriesenen Abt Gothalm erhalten, und selbst nach Fulda hat man sich in Eckbert (gest. 1058) aus dem Kloster am Bergsee den rechten Mann geholt. Hingegen kam auch von außen nach Tegernsee wieder ein Zustrom neuen Blutes und Geistes vom Norden und Süden,

[1] Nr. 61 S. 69: »penuriam omnium rerum necessariarum fratres patiuntur«.

von Trier und Hersfeld, aus Regensburg und dem Schwabenlande. In einer Abtei, in der man nicht bloß Worte der höchsten Anerkennung für Studium und Wissenschaft fand, sondern Werte einer gesteigerten wissenschaftlichen Tätigkeit aufzeigen konnte, war zu einer weitgreifenden geistigen Bewegung der Grund gelegt.

Und nun kam noch etwas anderes hinzu, was den Ruf Tegernsees weit über die Grenzen seines Besitzes hinaustrug und ihm neue und dauernde Beziehungen nach allen Richtungen hin sichern mußte: Seine Kunstbetätigung im Buchschmuck, im Erzguß und in der Glasmalerei.

Schon unter Froumund reift jener auch sonst bedeutende Ellinger heran, den man als Begründer der Tegernseer Malschule bezeichnen muß. Selten wird man die Entwicklung einer Kunstschule fast lückenlos in Proben so vor sich haben wie bei den zehn Prachthandschriften der Münchener Staatsbibliothek und daran das Werk einer Schule studieren können. Es sind sieben Evangeliarien, ein Psalterium, ein Perikopenbuch und die Paulusbriefe, die mit ihrem eigenartigen künstlerischen Schmuck den Beginn einer neuen Schule bedeuten. Ein Jahrhundert lang hat sie geblüht und auch die Miniaturmalerei Bayerns in unverkennbarer Weise beeinflußt.[1]

Um die Jahrtausendwende fallen auch die Anfänge der Glasmalkunst von Tegernsee. Wenn ihm auch der Ruhm, Begründer der Glasmalerei zu sein, wohl nicht mehr bleiben kann, da schon im neunten Jahrhundert Glasgemälde nachzuweisen sind; sicher ist, daß man in Tegernsee bald den Aufträgen nicht mehr nachkommen konnte, so groß war die Wertschätzung und die Nachfrage nach den Erzeugnissen seiner Kunst (80, 81). Auch in Hildesheim wurden Glasmalereien nach Tegernseer Muster ausgeführt. Und da die flächige Behandlung der Farbe in den Miniaturen von Tegernsee stark an seine Glasmalkunst gemahnt, wie das die Ellinger Evangelistenbilder erweisen, und die uns aus dem elften Jahrhundert erhaltenen Fenster des Augsburger Domes ganz denselben Geist und Charakter offenbaren, so ist es eine nicht unbegründete Annahme, sie „als die einzigen uns erhaltenen Erzeugnisse Tegernseer Glasmalkunst in Anspruch zu nehmen."[2]

Drei Jahre lang hatte Abt Gozbert Metall gesammelt und dann einen Freisinger Kleriker kommen lassen, der sich auf den Guß großer Glocken verstand (28, 50). Doch bald ist man in Tegernsee soweit, selbst diese Kunst auszuüben und ein Rezept für Metallguß zu verfassen (112 b). Das bildete einen neuen Grund für die Ausweitung seines

---

[1] Vgl. Bange, Eine bayerische Malerschule des elften und zwölften Jahrhunderts, München 1923; dazu diese Zeitschrift V (1923) S. 345—347. [2] Bange S. 7.

Verkehrs in die nähere und weitere Umgebung. So darf bei Tegernsee durchaus nicht an beschränkte oder einengende Verhältnisse gedacht werden. Die Gelehrten kamen und gingen. Heinrich II. beehrte die Abtei mit seinem aufrichtigen Interesse und seinem persönlichen Besuch. Und Schule und Kunstproduktion taten ihr immer neue Wege und Beziehungen auf.

Wie stand es aber in Tegernsee um die Jahrtausendwende mit dem religiösen Geist? Wir sehen da einen merkwürdig raschen Wechsel der Äbte. Sind doch in der kurzen Zeit von drei Jahren nicht weniger als vier sich in der Regierung von Tegernsee gefolgt. Gozbert, gest. 1001, der hl. Gotthard 1001—1002, Eberhard 1002—1003 und Peringer 1003—1013. Wie steht es in jener Zeit, in der wir den hl. Wolfgang so oft sagen hören: „Ach, wenn wir nur Mönche hätten, alles andere wäre zur Genüge da!“, mit den Mönchen von Tegernsee? Hat nicht dort der heilige Abt Gotthard die etwas bitteren Worte geschrieben: „Nicht alle Männer sind Männer, und nicht alle Mönche sind Mönche, wenn sie auch so heißen.“[1] Es ist nicht zu leugnen, daß Tegernsee um diese Zeit mit inneren Erschütterungen zu arbeiten hatte, nicht wegen des umfangreichen Außenverkehrs, der wohl auch ein Kloster von seiner Innenaufgabe ablenken kann, oder wegen der großen Zahl seiner Mönche; nein die Schwierigkeiten lagen in den Äbten. Man denke sich bei dem bayerischen Charakter, der von jeher eine natürliche Abgeschlossenheit gegen fremde Einwirkungen hatte, nun vom Kaiser einen Fremden in die Abtei hereingesetzt. Wird man sich da nicht unwillkürlich auch gegen seine Person innerlich zur Wehr setzen? Er mag ein tüchtiger Mann sein; aber hat die eigene Gemeinschaft nicht ebenso tüchtige, wie doch die Wahl des sel. Abtes Ellinger deutlich zeigt? So konnten sich manche nicht halten, weil sie auch von den Bischöfen nicht gehalten wurden. Eine gesunde Auffassung überwand auch hier. Konnte doch der von auswärts gekommene Abt Gotthard schreiben, daß er von allen Brüdern mit Ehre und Liebe aufgenommen worden sei und daß sie willig erfüllten, was er ihnen befehle (50). Auf unregulären Brüdern konnte er freilich „mit schwerem Drucke lasten“.[2] Einen anderen Abt hört man klagen, daß er an seinen Mönchen keine Hilfe habe, da der eine krank, der andere überlastet sei. Er selbst müsse alle Schlüssel des Klosters an klingendem Zingulum tragen und bald nach der Küche, bald nach den Gästen sehen (2). Das waren Anfangsschwierigkeiten. Sonst sehen wir aber die Tegernseer Benediktiner um die Jahrtausendwende für das Ganze arbeiten und

[1] MG Ep. sel. t. III nr. 52 S. 62. [2] Ebd. nr. XXI, Zl. 7 S. 59.

leben und hören aus dem Munde des Chronisten den schönen Satz: Facta est maxima concordia fratrum, „und es entstand große Eintracht unter den Brüdern". — Froumund, der seinen Platz in der Literatur hat, weil er so subjektiv ist und die ausgefahrenen Geleise der Dichtung verläßt, hat auch einen Ehrenplatz als Mönch, weil er allen alles zu werden wünscht. Er, der seinen Lebensberuf darin sah, „Bücher zu studieren und andere zu lehren" (X), widmet sich auch der Verwaltung, versieht sogar den Pfortendienst und teilt den Armen Almosen aus. Daran mag man überhaupt den Geist erkennen, der die Tegernseer Gemeinschaft erfüllte. Er findet hier sein Maß am Wesentlichen, an der großartigen Betätigung der Liebe nach außen und innen. Wie oft bittet Abt Gozbert um Getreide und rückständige Zehnten, damit er die Armen befriedigen könne, die sich täglich um die Klosterpforte drängen (19, 28)! Und in der größten Not, als man Mangel leidet und keine Gäste mehr aufnehmen kann, will er doch die aufgenommenen Armen verpflegen und jedem Bedrängten helfen (34). Dieser gebefrohe und liebevolle Geist wirkte in Tegernsee durch die Jahrhunderte fort. Er ist sein tiefster Segen geworden. Ein Anhauch desselben Geistes trifft uns noch heute beim Lesen der Tegernseer Briefe. Wenn Abt Gozbert für eine Wohltat dankt, wie weit entfernt ist dann dieser Dank von jeder bloß geschäftsmäßigen Empfangsbestätigung (22, 24)! Herzlich und treu teilt er dem Geber auch mit, wie sehr sich nun alles freut über den neuen leuchtenden Schmuck der Kirchenfenster. Er läßt für Heinrich IV. dreihundert Messen lesen und fünfzehn Psalter beten, weil das Kloster von ihm Wohltaten empfangen hatte (ähnlich 29).

In der Familia S. Quirini ist auch der Ton des brüderlichen Verkehrs auf dieselbe Herzlichkeit und Wärme gestimmt. Einer kühler empfindenden Zeit möchte es fast zu intim und warm klingen, wenn ein Mitbruder begrüßt wird mit: „Grüß Gott, lieber Mitbruder, süß mir immer in Liebe; süßer du mir als Honiggeschmack im Munde"[1], würde er nicht ausgeglichen durch einen frischen, manchmal kräftig zugreifenden Humor. Und so ist auch der Schmerz über den Hingang eines Mitbruders, der ihm „wie die Hälfte der eigenen Seele war"[2] (40), gehalten durch die Hoffnung, die ihn bei Christus weiß.

Um Christus stellt sich denn auch das Geistesleben von Tegernsee. Man beschwört um seiner Liebe willen, leistet Eide auf sein Fleisch und Blut, beginnt mit seinem Namen und schließt fast mit der Kadenz

[1] Salve confrater mihi dulcis semper amore, dulcior es mihi tu quam mellis gustus in ore (VII). [2] Vgl. Horaz Oden I, 3.

einer Oration: per Christum Dominum nostrum. Kein schöneres Gedicht steht in der ganzen Sammlung als das über Weihnachten. Aus seinen Versen stößt uns noch heute ein heißdrängender Atem entgegen (XV): „Aufwache nun alles, was ist, weil Gott geboren ward!" „Christus herrsche in uns, Gott er und gütig." In nobis regnet Christus deus ipse benignus (XI). Man fühlt sich in ihn eingegliedert, atmet ihn als Lebensluft und tut damit nichts anderes, als was die Liturgie der Kirche tut. K. Strecker bemerkt in seiner Ausgabe[1] zu einem aus diesem Geist heraus geschaffenen Gedicht: „Es bewegt sich in hergebrachten Phrasen, ohne daß man eine bestimmte Stelle als Vorbild nachweisen könnte", und führt zum Beleg Stellen an wie mors mortua ... reserasti gaudia vitae ... de lumine lumen. Der Dichter in Tegernsee hatte sie doch im Ablauf des liturgischen Jahres oft gesungen oder gebetet; ihm waren sie mehr als „hergebrachte Phrasen"; notwendig mußte ihr Rhythmus in seinen eigenen einklingen.

Ziehen wir die Summe all der Lebensäußerungen von Tegernsee um das Jahr 1000, so werden wir ihm seinen Platz in der deutschen Geistesgeschichte anweisen können. Geschichtliches Leben reißt ab und knüpft wieder an, es hat Sender- und Empfangsstationen. Immer aber werden bei diesem Rundfunk des Geistes die Empfangsstationen in der Mehrzahl sein, Sender von größeren geistigen Wellen nur wenige. Im neunten Jahrhundert war Fulda eine solche Sendstation. In der Schweiz bildete St. Gallen und Einsiedeln sich dazu heraus, in Österreich Melk und Kremsmüster. Und was für Schwaben St. Blasien und Weingarten, das war im zehnten und elften Jahrhundert für das südliche Bayern die Abtei am Tegernsee. Zu einer Sendstation der stärksten religiösen und geistigen Wellen ist sie nachmals im 15. Jahrhundert emporgewachsen.

[1] a. a. O. S. 95 zu XXXVI.

Lob der Weisheit

Sei mir gegrüßt, Heil Du der Welt,
leuchtende Weisheit über den Sternen.
Krone Du alles Wissens von Gott,
alle dunklen Tiefen erschließend.
Ewig fließende Zeit;
Macht Du, erhabene der Gottheit.
Christi Wort hast du weise bestimmt
Und das Weltall erschaffen.

Übersetzung der ersten vier Hexameterzeilen (Chere salus cosmoy) über Boethius im Kerker und der aufrecht stehenden hohen Gestalt der „tröstenden Philosophie", die überschwebt ist von Christus mit goldenem Nimbus, im Maihinger Froumundkodex I, 2 (lat.) 4°, 3. Bl. 3 v. Bei Strecker a. a. O. S. XII. St. K.

Bekennertum des heiligen Abtes Theodor von Studion (+ 826) und seiner Mönche

Von P. Basilius Hermann / Neresheim

Christliche Bildkunst und Bilderfreude ist so tief in der Volksseele verwurzelt, daß ihr Fehlen gleichsam wie ein Wesensverlust dieses erstklassigen Kulturgutes aussehen würde. Gott allein ist es bekannt, welche Segensfülle von den sogenannten Gnadenbildern und anderen Schöpfungen frommen Könnens und kunstbegabter Frömmigkeit, die wie Magnete auf die Gläubigen wirken, im Laufe der Jahrhunderte ausgegangen ist bis herab in unsere Zeit. Aber wie um so viele andere und noch kostbarere Juwelen — man denke an die vierhundertjährigen Kämpfe um die Geheimnisse der gottmenschlichen Person Christi — mußte auch um dieses Kleinod im Brautringe der heiligen Kirche über ein Jahrhundert lang heiß gerungen werden. Bei weitem der wichtigste Schauplatz dieser an Heftigkeit wohl alles Vorausgehende in den Schatten stellenden Entscheidung war die Hauptstadt am Bosporus und ihr zweifellos größter Held und Feldherr zugleich, der heilige Abt Theodor von Studion. Wenn es vor einigen Jahren eine gottlose Volksvertretung fertig gebracht hat, dem Judas Iskariot ein Denkmal zu setzen, dann staunt man, daß diesem Martyrer kirchlicher Bildkultur bei seinen Brüdern im Glauben kaum das Andenken seines großen Namens geblieben ist, geschweige, daß man ihm die Ehre eines Denkmales zugebilligt hätte. So soll wenigstens angesichts der elften Jahrhundertwiederkehr seines Heimganges hier ein schlichter Kranz auf die Grabesplatte der Bekennerkapelle von Studion niedergelegt werden als Gruß an den Hort der Gottes- und Heiligenverehrung und den begeisterten Anhänger des römischen Primates im lateinerfeindlichen Osten.

1. Eigenart byzantinischer Kultur und Geschichte

Um die Schwierigkeiten, die unserem Heiligen berghoch entgegenstanden, zu würdigen, genügt es, die Eigenart byzantinischer Kultur und Geschichte, die von der des Abendlandes auffallend absticht, sich zu vergegenwärtigen. Der Byzantiner war von Haus aus feingebildet, ja fast überkultiviert. Trotzdem lagen auf diesem vom großen Konstantin zusammengewürfelten, gewissermaßen künstlich geschaffenen Volke am Wogenschlage zweier Welten tiefe Schatten von Unbeständigkeit und Charakterlosigkeit hier, von roher Grausamkeit, maßlosem Stolz und unersättlicher Herrschbegier dort. Von den sechsundfünfzig Bischöfen, die bis zum Entschlafen Theodors den Sitz des Nazianzeners

Gregor und des hl. Joh. Chrysostomus einnahmen, haben viele sich als heilige und hochverdiente Männer einen unvergänglichen Ruhm erworben. Aber mehr als ein Drittel sind als Irrlehrer und Freunde der Häresie gebrandmarkt. Der neurömische Geistesstolz, der sogar den Fall von Konstantinopel (1453) überdauert hat, kehrte immer wieder zum alten Fehler zurück, sich höher zu dünken als das alte Rom; ja der Hader mit diesem ist nach Ausweis der Geschichte[1] so alt wie die Konstantinsstadt selber. Die gleichen Erscheinungen wie die Hirten bot die Herde dar. Der römischen gravitas und tenacitas, dem feierlichen Ernst und der unerschütterlichen Ruhe, standen hier der sorglose Leichtsinn und die muntere Geistesbeweglichkeit des Hellenen fremdartig gegenüber. Die alten Römer hatten einen männlicheren Charakter, höheren Freiheitssinn, strengere Sitten, edlere Leidenschaften als die Griechen. Die römischen Sacra (Opfer) hatten eine Würde, die römischen Pontifices (Priester) ein Ansehen, das griechischen Kulthandlungen und Kultbeamten fehlte. Während beim Römer der Grundsatz der Selbständigkeit des einzelnen innerhalb gesetzlicher Schranken mehr und mehr sich ausprägte und jeder Bürger als solcher eine höhere Bedeutung im öffentlichen Leben besaß, blieb der Grieche ganz hingegeben an die Staatsgewalt, der er auch die Persönlichkeit opferte und deren Einfluß sich kein Verhältnis des ganzen Lebens entzog.[2] Die despotische Staatsgewalt erniedrigte und fälschte die Wahrheit, so oft es ihr möglich schien, und gewöhnte sich daran, durch gefügige Menschenwerkzeuge alles zu beweisen, was nach ihrem Wunsch wahr sein sollte. Waren diese einmal nicht willig, dann herrschte rücksichtslose Gewalt, wie sie nur am Bosporus möglich war: gewaltsamer Tod, Blendung, schmachvolle Beraubung der Freiheit in Gefängnis oder Kloster, schreckliche Geißelprozeduren, Ausweisung ins Elend. Theodors Jugendzeit hallte wider von all diesen Jammerworten. Und schon sechzig Jahre früher hatte der Weltanschauungskampf so scharfe Formen angenommen, daß der Ruf Leos III., des Isauriers (717—741): „Weg mit den Bildern!" im Grunde gleichbedeutend war mit dem Wunsche aller Religionsmüden: „Weg mit aller ernsten Gottesverehrung, weg mit dem Kult, weg mit der Sitte!" Unbedenklich stellt der Studite seinen Zeitgenossen das Zeugnis aus: „Wir sind weit entfernt, Männer wie Frauen, sternenweit entfernt von der Weisheit und dem Wissen der Alten." Und mitten im Kampfgewühle wiederholte er in allen Wendungen die schwere Anklage, daß die Wertschätzung des Geistlichen verloren gegangen sei:

[1] Vgl. Hergenröther Jos., Photius (1867) Bd. I. [2] Der gleiche a. a. O. S. 299 im Anschluß an Döllinger „Heidentum und Judentum" (1857) S. 668, 694, 699.

„Alles gilt ihnen gleich, Geistliches wie Weltliches“ (Br. I 1).[1] So konnte es dem heiligen Abte Theodor und seinen Mönchen kaum an Gelegenheit fehlen, die innere Kraft ihrer klösterlichen Reform in den religionspolitischen Wirren aufs glänzendste nachzuweisen.[2]

2. Der Ehebruchstreit Kaiser Konstantins VI.

Zum erstenmal trat Theodor der religionsfeindlichen oder religiös abgekühlten Hofpartei im sogenannten Ehebruchstreit Konstantins VI. entgegen. Um den Ernst der Lage zu begreifen, mag man sich etwa an den vielfachen königlichen Ehebrecher Heinrich VIII. von England erinnern, der seiner Leidenschaft den Glauben seines ganzen Volkes zum Opfer bringen konnte. Wie später dieser, so verstieß damals der byzantinische Kaiser Konstantin VI. (780—797) seine rechtmäßige Gemahlin Maria von Armenien, unbekümmert um den Widerspruch des übrigens furchtsam sich duckenden Patriarchen Tarasius (784—806), kurzerhand in ein Kloster und ließ sich von einem feilen Priester, dem Kirchenverwalter der Hagia Sophia mit Namen Joseph, die Hofdame Theodota als Gemahlin und Kaiserin „antrauen“. So schwer das gegen jede christliche Sitte verstieß und die Unenthaltsamkeit von ungezählten Lüstlingen durch dieses kaiserliche Ärgernis feierlich bekräftigt und zu frecher Nachahmung herausgefordert wurde, wagte es der Hof dennoch, in dreißigtägigen Gelagen und Schmausereien gewissermaßen die Thronerhebung der Unsittlichkeit noch glänzend gutzuheißen. Und wer sollte sich rühren, da der Patriarch schwieg und seine Geistlichkeit sich auf die nichtssagende Phrase der „Dispens“ vom göttlichen Gesetze hinausredete, welchem ein byzantinischer Kaiser doch nicht unterworfen sei! Aber den Abt Theodor, damals etwa vierzehn Jahre Mönch, acht Jahre Priester, ein Jahr Abt von Sakkudion bei Brussa und im siebenunddreißigsten Jahre seines Lebens stehend, erfaßte nach dem ausdrücklichen Zeugnisse seines Lebensbeschreibers Michael ein unsagbarer Schmerz über das Verderben so vieler Seelen. Zunächst besprach er sich mit erleuchteten Männern, prüfte alle möglichen Pläne, die zur Beschwörung des Unheiles gut sein könnten und trat schließlich ohne weichliche Rücksichtnahme auf die neue Kaiserin, die seine nahe

[1] Erhalten sind von Theodors Briefen ungefähr 550 in drei Sammlungen. Die Briefzitate (= Br.) setzen sich dementsprechend aus lateinischen und arabischen Ziffern zusammen: Briefe I 1—57 sind gesammelt bei Migne, Patr. gr. 99, 904—1116; II 1—221 ebd. 1116—1669. Der Rest (gegen 280 Briefe) in der „neuen Väterbibliothek“ »Nova Patrum Bibliotheca« des Kard. Angelo Mai Bd. 8 hsg. v. Cozza Luzi (—Mai).
[2] Vgl. diese Zeitschr. Nov.—Dez. 1925: Der hl. Theodor von Studion, Erneuerer des basilianischen Mönchtums, im Lichte seiner Schriften.

Verwandte war, öffentlich mit der Forderung auf, daß der „Traupriester des Ehebruches“, der Kirchenverwalter Joseph abgesetzt und aus der Kirche ausgeschlossen werden müsse.

Dieser katholische Bekenntnismut erregte in Byzanz, wie zu erwarten stand, umso mehr den Ingrimm der Gewaltigen, als Theodor nach außen hin durchaus keine ihm gleichgesinnten Bekenntnisgenossen hatte. Damals zum erstenmal in seinem Leben mußte er inne werden, wie peinvoll die unbedingte Gefolgschaft der göttlichen Wahrheit werden kann. Er mit seinen Mönchen war ja nur wie einer unter tausend, und diese waren lauter offenene Feinde oder zweifelhafte Freunde. Man kann den Abt von Sakkudion mit dem hochragend alleinstehenden Berghaupte des Olympus vergleichen, an dessen Fuß das paradiesisch gelegene Kloster erbaut war. Sammeln sich Gewitter in der Luft, dann fängt gewiß dieser kampfergraute Bergriese mit seinen in die unheilschweren Wolken hineinragenden Felszacken sie auf und bringt sie über sich zur Entladung, ein Schauspiel der Größe und Beruhigung für alle Umwohner. Ganz so zog sich über dem Haupte der Sakkudioniten und ihres Abtes in kürzester Zeit die Zorneswolke des gereizten Tyrannen zusammen und unterwarf sie der Feuertaufe. Von den Peinen, die sich jetzt in rascher Folge aufeinander häuften, war wohl mit die „peinlichste“, daß Theodors Verwandte, die neue Unglückskaiserin, ins Kloster kam, um durch den Eindruck ihrer persönlichen Erscheinung die Sache ins Gleichgewicht zu bringen. Doch vergeblich. Nun begab sich der Kaiser in Person unter dem Vorwande, die warmen Schwefelbäder der Nachbarschaft zu besuchen, in die unmittelbare Nähe von Sakkudion. Hier mußten ja — so dachte er — die Vertreter des Klosters kommen, ihm ihre Aufwertung zu machen. Abermals vergeblich; niemand regte sich. Dagegen mehrten sich die Anzeichen, daß Sakkudion in der öffentlichen Meinung Schule machte. Jetzt mochte nur mehr die Anwendung von Gewalt zum Ziele führen.

Konstantin VI. ordnete zwei Offiziere seiner Leibgarde ab mit dem gemessenen Befehle, den abgedankten Abt Platon, den regierenden Abt Theodor und die hervorragendsten unter den Mönchen zu geißeln und in die Verbannung abzuführen. Der Befehl wurde vollzogen; es floß das erste Blut. — Man liebte es damals, durch eine ganze Ausstellung von Marterwerkzeugen den Opfern der öffentlichen Blutgerichte schon vor ihrer Peinigung Schrecken einzujagen. Sodann ergriffen derbe Henkerhände ihr Opferlamm, und nach dem Heroldsrufe: „So ergeht es jedem, der nicht nach des Kaisers Willen tut!“ ging gleich ein ganzes Hagelwetter von Geißelhieben in vorher genau bestimmter Anzahl über

den Ärmsten nieder. Daß Menschen solchen Qualen mitunter erlagen, wird aus der unmittelbar folgenden Zeit des öfteren berichtet. Diese Schmach und Strafe also, welche allerdings seit der Geißelung Christi für jeden seiner Jünger eine hohe Ehre bedeutete, falls er sie des Glaubens wegen zu erdulden hatte, erlitten jetzt Theodor und mehrere andere seiner Mönche. Hierauf brachte man sie unter Bedeckung teils zu Land teils zu Schiff nach Thessalonich (Saloniki). Dort wurden sie übrigens vom Stadtpräfekten nicht weniger als vom Erzbischof mit Hochachtung empfangen, jedoch alsbald durch einen Kunstgriff in Einzelhaft untergebracht. Es war das Fest Mariä Verkündigung des Jahres 797. Der hl. Theodor beurteilte sein Schicksal und dasjenige der übrigen Mönche überaus ernst und machte sich auf das Schlimmste gefaßt. Wie tief eingetaucht er in die Bitterkeit des Leidens war, beleuchtet sein Bericht über die letzte Zusammenkunft mit seiner Mutter Theoktista. Auf dem Wege nach Tessalonich, im Orte Paula trafen sie sich unter dem Schutze der Nacht und besprachen sich bis gegen Morgen im Austausch heiliger Gedanken und Gefühle — sie glaubten, es sei das letztemal — über die großen Angelegenheiten des Bekenntnisses und ihres Seelenheiles. Ein Bild würdig der Katakombenzeit, wo die edlen Empfindungen der Natur mit den großen Forderungen des Glaubens in schwerem Kampfe lagen.

8. Waffenstillstand

Rascher als man ahnen konnte, verzog sich das Ungewitter. Es folgte herrlichster Sommersonnenschein. Konstantin VI. wurde von seinem Geschicke ereilt; er wurde von seiner eigenen Mutter Irene vom Throne gestoßen und geblendet und gab durch sein Verschwinden wie von selbst der Kirche den Frieden wieder. Theodor durfte mit seinen zehn Bekennern zurückkehren. Er reiste natürlicherweise über Byzanz. Jetzt zeigte sich, welch gewaltigen Eindruck sein unerschrockenes Auftreten im ganzen Reiche gemacht hatte und welche Huldigung dem entschlossenen Willen eines heiligen Mannes zuteil werden kann. Unter dem Geleite einer ungeheuren Volksmenge zogen die Kaiserin Irene und der Patriarch Tarasius dem bescheidenen Abte entgegen und begrüßten ihn mit aller Herzlichkeit. Tarasius hieß ausdrücklich Theodors Benehmen gut, stieß den Kirchenverwalter Joseph aus Amt und Würden und schloß ihn aus der Kirche aus. Ein womöglich noch größerer Erfolg und ein unfehlbares Zeichen, daß im ganzen Reiche die Augen der Guten auf Theodor und sein blühendes Kloster gerichtet waren, lag in der Tatsache, daß eine wahre Völkerwanderung von Kloster-

berufen nach dem nicht allzugroßen Sakkudion einsetzte. Trotz aller Bedenklichkeiten erklärte sich darum Theodor auf das Drängen der Kaiserin schließlich (798) gerne bereit, das unter Konstantin V. Kopronymus schwer geschädigte und entvölkerte Riesenkloster Studion innerhalb der schützenden Mauern der Hauptstadt mit seinen Mönchen zu besiedeln. Er tat es um so lieber, als das Sarazenenschwert in Bithynien wütete und sogar Sakkudion bedrohte. Von den paar Mönchen, die Theodor in Studion vorfand, stieg die Zahl bald ins Hundert und vom Hundert beinahe ins Tausend, und so stand wie aus dem Boden gewachsen in dem religiös so charakterlosen Byzanz plötzlich eine unüberwindliche Kerntruppe begeisterter Glaubensstreiter, die unter großen Führern von da ab jahrhundertelang im Geiste ihres zweiten Gründers die Geschicke der Religion beeinflußte. „Man darf wohl sagen“, erklärt A. F. Gfrörer[1] „daß die Abtei Studion, die merkwürdigste des Morgenlandes, gleichsam ins Herz der Geschicke des oströmischen Reiches verwachsen war. Die folgenreichsten Entwicklungen gingen von diesem gesegneten Kloster aus.“ Theodors Ehrgeiz ging indessen auf ganz andere Dinge als auf Beeinflussung des Weltgeschehens, dem er sich ja durch die Weltflucht entzogen hatte. Es ging auf in der Ausbildung eines starken Aszetengeschlechts im Geiste der großen Jahrhunderte des alten Mönchtums.

Auf der Weltbühne fanden inzwischen rasche Szenenwechsel statt, die bald ein neues Auftreten Theodors und der Seinen notwendig machten. Kaiserin Irene mußte schon im Jahre 802 der Gewalt einer Verschwörung weichen und dem Kaiser Nikephorus I. (802—811) den Thron räumen. Zugleich schlug die Stimmung zu Gunsten des abgesetzten Hofpriesters Joseph um, anfangs schüchtern, dann immer unverhohlener — ein Beweis, daß der kaiserliche Ehebruch wie eine Pest gewirkt, daß also auch Theodor ganz richtig geurteilt und die Bedeutung der Angelegenheit durchaus nicht übertrieben hatte. Im Jahre 806 war es schon soweit, daß eine byzantinische Kirchenversammlung den Ärgernisgeber Joseph wieder in aller Form in sein Amt einsetzte und damit öffentlich rechtfertigte. Die Kränkung, die damit den Bekennern von 797 zugefügt war, hätte nun Theodor für seine Person ohne Zweifel gerne ertragen. Aber daß von den Vertretern der Kirche ein Ehebruch und die gewissenlose Beteiligung eines Traupriesters im Angesichte der ganzen Welt gutgeheißen wurde, das konnte der Abt nicht hingehen lassen. In sehr ehrerbietiger, aber entschiedener Weise wandte er sich an den Patriarchen Nikephorus (806—815) und bat

[1] Byzantinische Geschichten III, S. 589.

ihn, den abgesetzten Priester doch nicht zum Dienste des Altares zuzulassen. Wie traurig mag ihn die Willenlosigkeit der Amtsbrüder angemutet haben, die, um allem Ungemach aus dem Wege zu gehen, ihr Verhalten einzig nach der Wetterfahne des Kaiserpalastes einrichteten. Übrigens verhielt sich Studion zwei Jahre lang ruhig und vermied nur jede kirchliche Gemeinschaft mit dem Ehebruch-Traupriester. Ebenso beobachteten die Mönche gegenüber dem Hofe die größte Zurückhaltung. Da ließ dieser eines Tages dem vor einigen Jahren zum Erzbischof von Tessalonich beförderten Bruder Theodors, Joseph, die bündige Erklärung zugehen: „Unsere frommen Majestäten bedürfen deiner nicht, weder in Thessalonich noch anderswo“ (vgl. Br. I 31).

4. Neuer Kampf mit dem Hofe und zweite Verbannung (808—811)

Die große Stunde eines neuen Aktes in Theodors Leben hatte geschlagen. Sie ließ ihn womöglich noch größer erscheinen als in der ersten Phase des Ehebruchstreites. Mündlich und brieflich verteidigte er bedeutenden Persönlichkeiten befreundeter Kreise gegenüber seinen Standpunkt mit staunenswerter Schärfe, Folgerichtigkeit und vornehmer Sachlichkeit. Als man ihn auf den Spruch der obengenannten Kirchenversammlung verwies, erklärte er, daß auch das Urteil der fünfzehn Bischöfe sein Verhalten nicht beeinflussen könne. Es sei nicht das erstemal gewesen, daß Bischöfe und Synoden unter dem Schein der Gesetzlichkeit das Recht verdreht hätten, dem auch sie unterworfen seien. „Eine großartige Erscheinung mitten unter so vielen charakterlosen Priestern, die mit jedem Wechsel eines politischen Windes Ehre und Gewissen verkauften.“[1] Um keinen Preis, erklärte Theodor, werden wir von unserem Standpunkte abgehen. „Wir Sünder“ — das ist seine Lieblingsbezeichnung — „beharren und werden die Wahrheit nicht preisgeben, mag man uns auch mit Verbannung drohen, das Schwert entblößen und Scheiterhaufen anzünden“ (Br. I 26). Diese unfreundlichen, in der ganzen Geschichte der Bosporusresidenz vom großen Konstantin bis auf Sultan Hamid so wohlbekannten und gewissermaßen zum wichtigsten Besitzstande gewordenen Dinge ließen auch diesmal nicht lange auf sich warten. Kaiserliches Militär umstellte mit einem Male das Kloster Studion und wurde ihm so unbequem, daß es sozusagen kaum Raum zum Atmen hatte. Auch kamen zwei Erzbischöfe, für den Hof Stimmung zu machen. Und weil sich diese Mittel als ohnmächtig erwiesen, nahm man dem Kloster seine führen-

[1] A. Fr. Gfrörer, Allgemeine Kirchengeschichte III 1, S. 190.

den Männer und sperrte sie mitten in der Nacht ins Gefängnis, außer Theodor und Platon den Erzbischof Joseph und den ehrwürdigen Mönch Kalogeros. In einer glänzenden Versammlung von Bischöfen und einigen höchsten Staatsbeamten hoffte man, über diese starken Männer schon Herr zu werden. Platon war infolge Alter und Aszese so gebrechlich und hilflos, daß ihn Soldaten auf ihren Schultern herbeitrugen, was mit großer Rücksichtslosigkeit geschah. Eine ähnlich unwürdige Behandlung wurde Theodor zuteil. Er selbst erzählt: „Man umringte mich von allen Seiten und schmähte: ‚Du weißt nicht, was du faselst!‘ indes ich hinausrief: ‚Man setzt Johannes den Täufer (der dem König Herodes seinen Ehebruch verwies und dafür in den Kerker und in den Tod ging) ins Unrecht. Das Evangelium kommt zu Fall. Hier gibt es keine Dispens!‘ Sie aber behaupteten immer wieder: ‚Und es ist Dispens!‘ Als ich aber den Kirchenverwalter (Joseph) einen ‚Ehebruch-Traupriester‘ hieß, da wüteten sie und knirschten mit den Zähnen ...“ Die Versammlung entwürdigte sich, zu erklären: „Über die Kaiser haben die göttlichen Gesetze keine Gewalt. Darum beziehen sich die Mönche zu Unrecht auf das Vorbild Johannes des Täufers und des Joh. Chrysostomus (der den Hof in die Schranken der religiösen Pflicht zurückrief).“ Johannes der Täufer, der hochverehrte und von Theodor in den Klosterreden oft gefeierte Patron von Studion, stand seinen Schützlingen bei und erflehte ihnen den Mut, die unabwendbare Verbannung mit heiliger Seelenlust hinzunehmen.

Vor Byzanz liegen im Marmarameer einige öde, unfreundliche Klippeninseln. Dorthin verbrachte man Theodor, Platon, Erzbischof Joseph und Kalogeros, alle in Einzelhaft. Der Studite Athanasius wurde mit einer Reihe anderer nach Saloniki abgeführt. Naukratius, der spätere Abt von Studion, Arsenius, Basilius und Gregorius, gleichfalls Studiten, verschwanden sonstwo hinter Schloß und Riegel. Wie mochte Theodors Vaterherz da um die verlassene Schar der führerlosen Söhne in banger Sorge sein! In der Tat hoffte Kaiser Nikephorus, mit den übrigen Studiten leichten Kaufes fertig zu werden, und wollte die verlockenden Lorbeeren mit eigener Hand pflücken. Nachdem Schmeicheleien und Drohungen genügend verschwendet, erschien er eines Tages persönlich in Studion, um durch die Majestät seines Auftretens die wünschenswerten Erklärungen der Mönche zu erpressen. Nach einer wohlberechneten Ansprache forderte er die Studiten auf: „Alle, die dem Kaiser gehorchen und es mit dem Patriarchen und dem Klerus halten wollen, mögen sich zu meiner Rechten stellen!“ Aber niemand rührte sich, keiner zeigte sich als unechter Sohn. Dagegen trat ein

Redner auf, der mit der Bestimmtheit und Beherztheit seiner ablehnenden Erwiderung im Kaiser die Vorstellung erwecken mochte, daß die Glut der Prüfung aus jedem der Studitenmönche einen Theodor geschaffen habe. Nicht wenig trug zu dieser Festigkeit die unermüdliche Feder Theodors bei, der jetzt in großangelegtem Briefverkehr die ihm verliehene stärkste Macht erblickte und die schwebenden Streitpunkte eingehend behandelte. Mit seiner die ganze Christenwelt umspannenden Menschenliebe, seiner rednerischen Gewandtheit, seinem apologetischen Geschick, seiner exegetischen Sicherheit, seiner ganzen überragenden Persönlichkeit und seinem gottgegründeten Vertrauen auf die schon einmal sieggekrönte Sache fand er in Studion lauter mutige Streiter für die Wahrheit, und auch außerhalb gab es diesmal viele Äbte und Mönche, die es den Studiten gleichtun wollten. Theosoft, ein Abt von Saloniki, wurde mit seinen Mönchen aus Kloster und Stadt vertrieben. Ein anderer Abt wurde mit Geißelhieben unmenschlich zerfleischt. Der Abt Stephanus, der in einer Protestversammlung von 110 Teilnehmern die „Ehebrechersynode" als eine Verleugnung des Christentums verdammt hatte, mußte mit fünfzig Mönchen aus dem Kloster fliehen. Auch in Bithynien ging man gegen die Mönche vor. Abt Ämilian wurde in Ketten gelegt, gegeißelt und verhöhnt, und sein Kloster wie Feindesgut geplündert. Bis nach den liparischen Inseln verschlug der Klostersturm flüchtige Studiten. Schulter an Schulter fochten mit ihnen noch viele Gleichgesinnte, Laien, Beamte und Bischöfe. Sie alle bekamen die Bitterkeit kaiserlicher Ungnade zu verkosten.

Bei diesen und anderen Botschaften tauchte Theodor seine Feder in Feuer und Herzblut, um zur Verteidigung der Religion zu unternehmen, was in seinen Kräften stand. Er übertraf dabei noch sein bewußtes Vorbild, den Martyrerbischof Cyprian von Karthago, und wenn man so sagen darf, sich selber. Bis an die Stufen des apostolischen Stuhles trieb ihn seine Liebe zur Kirche und zur Wahrheit. Im Jahre 809 flehte er Papst Leo III. (795—816) an: Wie einst der Herr dem Petrus, so reiche du jetzt unserer Kirche deine rettende Hand. Mach es wie dein großer Vorgänger Leo zur Zeit des Eutyches und erhebe mit Donnergewalt deine Löwenstimme gegen die jetzige Irrlehre (Br. I 33). Die freundliche und gütige Antwort, die die Studiten vom Papste erhielten, wurde mit außerordentlicher Freude wie eine Botschaft vom Himmel aufgenommen und spornte sie mächtig zur Ausdauer an. Theodor äußerte in einem seiner Briefe an den Papst den innigsten Dank seiner mutigen Seele, so wenig auch Rom äußerlich in den Verlauf des Streites eingreifen konnte.

Die Verfolgung wütete also ungemindert weiter. Eine besonders traurige Erscheinung war, daß da, wo Mönche strafweise in anderen, kaiserlich gesinnten Klöstern in Haft waren, ihre dortigen Berufsgenossen die derbsten Henker wurden und an Roheit und Grausamkeit die Laien überboten. Ist es aber nicht geradezu ein Widersinn, daß der harte Erzbischof von Saloniki, Josephs Nachfolger, den Abt Euthymius in der Erzengelkirche zuerst mit zweihundertsechzig Peitschenhieben maßregeln ließ, und als diese ihre Wirkung zu verfehlen schienen, mit weiteren vierhundert Streichen bedachte. Die Wüteriche wateten buchstäblich im Blute des Bekenners, der von einem guten Menschen besinnungslos vom Platz getragen wurde. „Mir schauderte", erzählt Theodor, „bei dieser Kunde, und wie ich glaube auch jedem anderen, der noch menschliches Fühlen und menschliche Rührung spürt." Das wollte ihm nicht eingehen, ein Bischof reißender als wilde Tiere (Br. I 51).

Der Sturm war augenscheinlich heftiger als der erste vom Jahre 795 und 796 und dauerte auch länger. Aber gleich jenem legte er sich urplötzlich und ließ eine Pause von drei Jahren, bis der dritte Akt des großen Dramas begann, in welchem die bis zur Meisterschaft geschulte Führergabe Theodors und seine in der Esse der Leiden gestählte Kraft die glänzendsten Proben abzulegen bestimmt waren.

5. Ausbruch des Bilderstreites

Kaiser Nikephorus fiel im Mai 811 im Kampf gegen die Bulgaren, und Michael I. (811—813) bestieg als Freund der Religion den Kaiserthron. Also wurde der Ehebruch-Traupriester Joseph wiederum abgesetzt, die Verfolgungsdekrete wurden aufgehoben und die Mönche samt und sonders heimgerufen. Zwischen dem Patriarchen Nikephorus und dem Abt von Studion bildete sich das denkbar beste Verhältnis, das zugleich auf die ganze Gesinnung und selbst auf den Charakter des bisher schwachen Oberhirten von Byzanz mächtig zurückwirkte. Bevor Abt Platon am 4. April 814 abends halb sieben Uhr für immer die Augen schloß,[1] gab ihm Nikephorus den Friedenskuß, bat ihn mitsamt dem Klerus herzlich um Verzeihung für alles Vorgefallene und erwies ihm dann bei einem triumphartigen Leichenbegängnis die letzte Ehre. Der greise Bekenner verdiente seine Ruhe und hätte wohl das, was unmittelbar bevorstand, nicht mehr überdauern können. Denn bei den Bulgaren ging es nicht gut. Michael I. mußte den Purpur mit dem Rason, d. h. dem Mönchsgewand vertauschen und all seine Lieben auf einen Schlag hinter Klosterpforten verschwinden sehen. Die all-

[1] Echo d' Orient 1901. S. 164—170.

mächtige Armee wollte es wieder mit einem Kaiserpapste versuchen und erhob Leo V. (813—820) auf den Thron. Ein Sieg über die Bulgaren erweckte in dem um Pfingsten 814 gekrönten Monarchen die Hoffnung, die Kirche endgültig unter das Joch der Staatsgewalt beugen zu können. Des Ehebrecherstreites waren alle Parteien reichlich satt. Es mußte ein weniger stumpfes Instrument gefunden werden, die verhängnisvolle Sache anzuschneiden. Wohl oder übel griff Leo den alten Streitgegenstand früherer Jahrzehnte wieder auf und fand an dem Schlagwort lauer Katholiken, daß Bilder- und Kreuzverehrung Götzendienst sei, den bewährten Schlachtruf gegen die Religion. Was kümmerte den Hof die feierliche Konzilsentscheidung des zweiten Nizänums (787)! Er hatte ja unter den lauen Christen genug der Rufer. Und auch die Juden riefen und zersplitterten mit ihrer Minierarbeit den Katholizismus. Die mächtigen Paulizianer und andere Häretiker riefen. Und gar zu laut riefen endlich auch die sieggewohnten bilderfeindlichen Kalifen. Und all die Rufe und Schlagworte trieben die Byzantinerwelt auf jene schiefe Bahn, die den unglücklichen Despoten selber schließlich zum Verhängnis werden sollte.

Bald nach Beginn des Jahres 815 sprach Leo ganz offen von der Kassierung der feierlichen Konzilsbeschlüsse des Jahres 787 und versuchte sich am Patriarchen Nikephorus, jedoch nur, um gleich eine schwere Enttäuschung zu erleben. Denn Nikephorus war ein anderer geworden. Auch die übrige Geistlichkeit, die noch immer unter dem Eindruck studitischen Bekennermutes und Siegesruhmes stand, knickte nicht mehr so schnell wie einst zusammen. In der ersten öffentlichen Entscheidung der Angelegenheit erlitt der unnahbare Byzantinerkaiser sogar — allerdings zunächst wieder durch Abt Theodor — eine schmachvolle Niederlage, deren Schmerz und Schande durch den Pomp und Prunk des kaiserlichen Auftretens noch vergrößert wurde. Es war ein hochdramatisches Bild, verlockend für Dichter und Künstler, dieser energische Waffengang zwischen den zwei Mächten und ihren vielgenannten Führern an der Spitze. Auf hohem Throne, von den höchsten Staatsbeamten und der ganzen in Gold und Prachtgewänder gehüllten Leibwache umgeben, empfing Leo den Patriarchen und seinen Klerus und suchte ihnen durch rednerische Beweisführung, durch das Säbelblitzen der Leibwache und den sprichwörtlichen Zauberbann seiner Kaiserpracht beizukommen. Er hielt eine wohlgefeilte Thronrede, in der er allmählich aus dem Kriegsmann und Herrscher ein Theologe und Bischof wurde, wie das in Byzanz nun einmal jeder Nachfolger Justinians I. verstehen mußte. Er forderte schließlich die Versammlung

auf, seinen offenen Irrtümern beizupflichten. Die Mutigsten bedeuteten dem Monarchen, sich nicht in religiöse Dinge einzumischen. Außer dem Patriarchen sprachen die Bischöfe Ämilian von Cyzikus, Michael von Synnada, Theophylakt von Nikomedien, Petrus von Nizäa und Euthymius von Sardes.

Mutiger als alle aber und als Fürst der Rede trat Theodor von Studion vor. In langer und erschöpfender Darlegung rechtfertigte er die Bilderverehrung aus ihrem Wesen und aus dem Denken und Glauben der vorausgehenden christlichen Jahrhunderte. Dieses Meisterstück ist nicht weniger als fünffach überliefert. Mit herzerquickendem Freimut und einer Sprache, die die Wahrheit nicht in den schützenden Panzer zweideutiger Reden und unwahrer Schmeicheleien hüllt, sprach er zum Kaiser und mag durch seine hoheitsvolle Erscheinung und seinen Engelblick den klaren und wuchtigen Worten noch mächtigeren Nachdruck verliehen haben. Der Kaiser fuhr ihn an: „Du Theodor, ich weiß, immer bist du voll des Unverstandes, und so oft wir etwas sagen oder planen, trittst du uns feindselig in den Weg. So erhebst du auch heute wieder gegen uns den Vorwurf der Ungerechtigkeit und Albernheit... und wagst zu behaupten, daß schon der bloße Umgang mit uns überflüssig und strafbar sei, als ob wir nicht der Kaiser, sondern einer aus der Menge wären. Du willst natürlich den Ruhm eines Martyrers erringen... Doch kannst du lange darauf warten. Bevor wir euch neuerdings gehört und Stimme für Stimme gesammelt haben, wird weder von Verbannung noch anderen Maßregeln die Rede sein."

Die Sprecher der Versammlung wollten aber von Abstimmung nichts wissen, und von neuem rief der Abt von Studion dem Kaiser zu: „Kaiser, mit dir zu reden oder zu verhandeln ist völlig zwecklos. Doch da du selber uns noch immer zwingen willst, so haben wir dir vor allem anderen in Erinnerung zu bringen, daß für Kirchensachen Lehrgewalt und Priesterschaft zuständig sind. Dem Kaiser fallen die weltlichen Angelegenheiten zu. Denn so spricht der Apostel: ‚An erster Stelle in der Kirche hat Gott Apostel eingesetzt, dann Propheten und an dritter Stelle Lehrer.' Vom Kaiser ist nirgendwo die Rede. Pflicht der Lehrer ist es, über Glaube und Glaubenssätze zu befinden, und deine Pflicht, dich dem zu unterwerfen und dir in keiner Weise das Amt der Lehrer anzumaßen." „So werde ich also von dir heute aus der Kirche ausgeschlossen?", fragte Kaiser Leo. „Nicht ich", entgegnete Theodor, „du selber hast dich durch dein Vorgehen ausgeschlossen. Willst du wieder eintreten, so tritt auf unsere Seite und verehre wie wir die Bilder!" Mit dem wütenden Rufe: „Tretet ab!" und dem Gebote der

Verschwiegenheit entließ der Kaiser die Versammlung. Der Kampf war eröffnet und der Glaube einer denkbar schweren Probe unterworfen.

6. Zum dritten Male verbannt: In Metopa und Bonita

Leo V. sandte zunächst an die hohe Geistlichkeit einen Runderlaß, worin alle Zusammenkünfte und Besprechungen über den Glauben verboten wurden. Jeder, dem man das Schriftstück vorlegte, sollte außerdem seinen Gehorsam durch eigene Namensunterschrift beurkunden. Manche Äbte beugten sich und gaben nach. Der Abt von Studion richtete darum einen Rundbrief an die Mönche der Hauptstadt, tadelte dieses Benehmen als Verrat an der Wahrheit mit sehr ernsten Worten und erklärte dem kaiserlichen Beamten auf seine Zumutung, zu unterschreiben: „Lieber lasse ich mir die Zunge abschneiden, als daß ich auf mein Recht verzichte, wo und wie es mir beliebt, meinen Glauben zu bekennen.“ Dem Patriarchen Nikephorus, der im wachsenden Unheilsturm leicht die ruhige Besinnung hätte verlieren können, trat Theodor als kluger und starkmütiger Freund zur Seite. Er verstand es, ihn zu trösten und mit Bekennermut zu erfüllen. Nikephorus war denn auch der erste, der seinen Widerstand mit Absetzung und Verbannung büßte und am 20. März 815 in stiller Nacht über den Bosporus nach Chrysopolis gebracht wurde. Abt Theodor beneidete ihn um das Glück, für Christus leiden zu dürfen und vielerorts Nachahmer zu finden (Br. II 18), und suchte selber einstweilen Ersatz dafür in der Abfassung apologetischer Werke und in seiner bewährten Briefschreibetätigkeit, durch die er seinen vielen Freunden in Kloster und Welt wie gegenwärtig wurde und von seiner Standhaftigkeit mitteilte. Wieder stand er im Mittelpunkte der Kinder der Kirche und verachtete durch sein ganzes Auftreten die lächerlichen Drohungen der Machthaber.

Am 25. März war Palmsonntag und der Abt von Studion verwandelte die übliche Palmprozession in eine prunkvolle Kundgebung zu Ehren Christi und der Heiligen, deren Bilder, voran das Kreuz, mit den Zeichen der größten Verehrung unter Hymnengesang um den Klosterbezirk herumgetragen wurden. Als nach dem Osterfeste, 1. April 815, das Kloster Studion dem Verkehr mit den Weltleuten geöffnet war, wimmelte es an der Pforte von Männern und Frauen, die sich bei Theodor und seinen Mönchen Rats erholten, und eines Tages kam auch die sichere Kunde, die Theodor längst erwartet hatte, daß nämlich seine neuerliche Verbannung unmittelbar bevorstehe. So traf denn in letzter Versammlung der Klosterfamilie der scheidende Vater, dem der Gedanke an eine so große Schar anvertrauter Seelen das empfindsame

Herz beschwerte und die Augen mit Tränen füllte, seine Anordnungen. Er ernannte in Anlehnung an die Jünger Christi zweiundsiebzig Führermönche, unter die sich die übrigen Brüder nach eigener Wahl verteilen konnten. Alle sollten nach dem Weggange des Abtes gleichfalls Studion verlassen und sich dort, wo die besten Aussichten vorhanden wären, zu halten versuchen. Denn die Zeiten seien böse und die Ungerechtigkeit habe schnelle Füße. Zum Schluß segnete er alle und empfahl ihr gutes Verhalten der Obsorge der Ehrwürdigsten unter den Brüdern. Weinend nahmen alle Abschied, und das mit Recht; denn für fünf lange Jahre standen schlimme Dinge bevor, und manch einer sollte Theodors Antlitz nicht mehr wiedersehen. Ein Fahrzeug brachte den Verbannten auf das asiatische Ufer, wo er hundert Kilometer von Byzanz entfernt nach fünfzehntägiger Reise im Schlosse Metopa am See von Apollonia anständig untergebracht wurde. Theodor schreibt über sein dortiges Leben folgendes: „Ich habe ständig einen Wächter bei mir, der von Woche zu Woche wechselt. Mit ihm essen, beten und schlafen wir. Den Tag verbringen wir, wie der allsehende Gott weiß, in Handarbeit, Lesen, Schweigen, zur rechten Zeit auch in Gesprächen über die Tagesereignisse unter uns selbst oder mit den uns besuchenden guten Leuten und Mönchen. Gott hat nämlich nicht nur die Nachbarn, sondern auch Freunde, selbst solche, die ferne wohnen, angetrieben, uns zuzusprechen und so an Körper und Geist aufzurichten . . . Dank der Vorsehung Gottes haben wir keinen Mangel. Auch Bücher benötigen wir nicht, höchstens das Lexikon und den Quartband, in dem ich eine Rede in Schnellschrift niedergelegt habe... Durch gute Freunde können wir nämlich auch hier ein Stück zum Lesen bekommen“ (Br. Mai 80). Theodor spricht in der Mehrzahl, weil ihm jetzt und später verstattet war, den jungen, geschickten und gelehrigen Br. Nikolaus als Haftgenossen bei sich zu behalten. Nach fünfzig Jahren erst starb dieser glückliche Zeuge und Lehrjünger des Abtes Theodor als Abt von Studion im Rufe der Wunder und Weissagungen (4. Febr. 864) und gehörte von da ab zu den Hausheiligen seines Klosters.

Theodor konnte demnach für sich selber zufrieden sein und lobte bei anderer Gelegenheit Ort und Leute. Er spürte es geradezu: „Gott ist nahe!“ Selbst die regelmäßigen geistlichen Konferenzen konnte er den in der Umgegend zahlreich auftauchenden Studiten wieder halten und brauchte sich vor allem im Briefverkehr keine Enthaltung aufzuerlegen. Aus den Schätzen seines unerschöpflichen Geistes- und Gemütslebens, seiner Frömmigkeit und seines Gottvertrauens, seines hellen, heiteren Sinnes, seiner unbeugsamen Achtung vor der Wahrheit,

seiner Geduld und rührenden Nächstenliebe bereicherte er alle Menschen, die ihm Gott nähergerückt hatte, kümmerte er sich um alle Anliegen und bewahrte er vor allem die Fühlung mit seinen geistlichen Söhnen, die er sowohl in Rundbriefen als auch in Privatschreiben mit sicherem Takt für Gott zu gewinnen wußte. Altes und Neues wird hier so reich und mit solcher Selbstverständlichkeit gespendet, daß diese Gefangenschaftsbriefe mit ähnlichen des hl. Chrysostomus auf gleicher Stufe stehen und sie an Umfang, Inhalt und Zahl noch überbieten.

Der Schaden, der aus solcher Tätigkeit den Religionsfeinden erwuchs, konnte dem Kaiser nicht verborgen bleiben. Der hohe Gefangene wurde also auf Befehl des Hofes hundert Kilometer weiter ins Innere von Kleinasien verschleppt und in Bonita in strengeren Gewahrsam gebracht. Auf die Aufforderung, niemand mehr zu schreiben, erklärte er jedoch offen, daß er, solange er eine Zunge habe, niemals schweigen werde. Schon wollte man ihn geißeln. Voller Freude legte er sein Obergewand ab, um sich den Schlägen darzubieten. Doch der gute Niketas, dem der Hof dieses Henkergeschäft zugemutet hatte, konnte es nicht über sich bringen, Theodor ein Leides anzutun. Unter einem Vorwand entzog er die Handlung der Öffentlichkeit, hängte Theodor ein zottiges Lammfell um und bearbeitete dieses mit der Geißel unter solchem Lärm und Geräusch, daß die Außenstehenden der gründlichen Arbeit ihre Zeugenschaft nicht versagen konnten. Mit der Gebärde eines von Ermattung ganz Entkräfteten kam Niketas heraus, warf sich wie gelähmt auf einen Sessel hin und ließ die mit seinem eigenen Blute künstlich gerötete Geißel auf den Boden fallen. — Doch weniger glimpflich erging es unterdessen der verfolgten Kirche. (Schluß folgt).

Und draußen geht der Föhn

Es rauscht und braust, gar nicht nach Winters Art. Durchs Tal zieht der Föhn. Auf allen Dächern, an allen Hängen zergeht der Schnee.

Die Luft ist lau, zum Keimen schwül. Ein warmer Regen schlägt sich nieder. Es werden viele Leute böse Feiertage haben: schon schwellen alle Bäche eilig an; der Fluß steigt stündlich.

Daß doch auch über unsere Herzen, unsere trockenen, winterkalten, ein Föhn hinging: gewaltig, nicht gewalttätig; mild, nicht wild. Sanft wie das Lächeln des Kindleins und mächtig wie die Allmacht Gottes!

Vom Neuen Testament und seinem Text

Von P. Gotthard Kloker / Beuron

Die Evangelien erzählen, daß das Volk dem Heiland in Scharen zuströmte schon bald, nachdem er seine öffentliche Tätigkeit begonnen hatte. Alles, was sie beim Heiland sahen und hörten, flößte ihnen Vertrauen ein. Bei ihm suchten sie Hilfe in all ihren Nöten und Krankheiten. Aber auch seine Predigt wollten sie hören. Das war ihnen etwas ganz Neues. So etwas hatten sie von ihren Führern, den Schriftgelehrten und Pharisäern, noch nie gehört. Von Staunen waren sie ganz hingerissen. Denn der Heiland sprach „wie einer, der Macht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten" (Matth. 7, 29). Er sprach mit soviel Autorität und überzeugungsvoller Kraft, mit soviel Liebe und Wärme. Daher konnten sie ihn auch nicht genug hören. Selbst von weither kamen sie, seinem Worte zu lauschen. Sogar in öden Wüsteneien suchten sie ihn auf und hörten ihm tagelang zu. Das waren aber nicht bloß einige wenige. Das waren mitunter vier bis fünftausend Männer, Frauen und Kinder gar nicht mitgezählt (Matth. 15, 32—39).

Den Heiland hören! Den Gottessohn selbst hören! Wir möchten jene glücklichen Menschen fast beneiden. Aber können wir das Heilandswort nicht auch heute noch vernehmen? Zwar hat der Herr selbst nichts aufgeschrieben. Auch seinen Jüngern hat er nicht befohlen, seine Lehren niederzuschreiben. Der Heiland hat es nicht gemacht, wie 2000 Jahre früher Babyloniens größter König, Hammurapi (2133—2081). Der ließ sein Gesetz, 300 Paragraphen, auf eine über zwei Meter hohe Granitsäule einmeißeln. Wie ist es aber diesem Gesetzbuch auf der Granitsäule ergangen? Seit Jahrtausenden war es verschollen und vergessen. Kein Mensch wußte mehr darum, bis es 1901 ganz unerwartet aus dem Schutt der alten persischen Hauptstadt Susa ausgegraben wurde. Seitdem interessiert sich wieder die Wissenschaft um das alte Gesetzbuch auf der Granitsäule. Eines solchen Mittels bedurfte der Heiland nicht. Und doch konnte er mit unfehlbarer Sicherheit und Gewißheit sagen: „Himmel und Erde vergehen. Meine Worte aber werden nicht vergehen" (Matth. 24, 35). In der Tat! Bis zur Stunde lebt und wirkt das Heilandswort weiter, wie ein in die Erde gestreutes Samenkorn. Wir können es heute noch hören, ja selbst lesen.

Schon bald nach Jesu Tod begannen Jünger einzelnes niederzuschreiben (Luk. 1, 1). So entstanden schon dreißig bis vierzig Jahre später, noch vor dem Jahre 70, die drei Evangelien der hll. Matthäus, Markus und Lukas. Der heilige Apostel Johannes schrieb sein Evan-

gelium etwas später, ums Jahr 100. Was der Herr gelehrt, was er getan, das hatten seine Jünger sich gut gemerkt. Während der drei Jahre hatten sie vieles ja oft genug gehört und die meisten Wunder auch mit eigenen Augen gesehen. Deshalb blieb ihnen alles so lebendig und frisch im Gedächtnis haften. So haben sie es weitererzählt, so wurde es in den Evangelien niedergeschrieben. Daß die Evangelien aber nicht alles enthalten, sehen wir aus verschiedenen nur kurz zusammenfassenden Berichten[1] und den ausdrücklichen Bemerkungen im Johannesevangelium[2].

Die vier Evangelien erzählen uns nur vom Heiland, die übrigen Schriften des Neuen Testamentes aber hauptsächlich von der Ausbreitung des Christentums nach dem Tode Jesu. Sie gestatten uns noch Einblick in die ersten Christengemeinden, in ihren Glauben, ihre Schwierigkeiten, ihre Kämpfe und Freuden. Neben anderen tritt besonders der heilige Apostel Paulus noch in vierzehn Briefen vor uns hin. Geschrieben hat er sie zwischen den Jahren 50 und 67, zumeist an christliche Gemeinden. Allerlei Fragen und Schwierigkeiten und Mißstände waren hier entstanden. Der Apostel konnte aber nicht immer selbst kommen und persönlich die Angelegenheiten ordnen. Deshalb besorgte er es brieflich. Diese Briefe lassen uns heute noch tief hineinblicken ins Apostelherz. Das Feuer und die Liebe, die in diesem Herzen brannten, können uns heute noch erwärmen. Hören wir doch noch aus jedem seiner Worte heraus, daß Christus ihm wirklich alles war. Aus begeisterter Liebe zu Christus schreckte dieser Weltapostel vor keinem Opfer, keiner Verfolgung, selbst vor dem Tode nicht zurück.

So können wir heute noch in den vier Evangelien das Heilandswort lesen, können darin lesen von seinen Wundertaten, seinem Sterben, seiner Auferstehung. So können wir heute noch in der Apostelgeschichte und den Apostelbriefen lesen, wie das Heilandswort in die Herzen der Gläubigen ausgestreut und darin gefestigt wurde. Und gerade hier in diesen jetzt schon über 1800 Jahre alten Schriften des Neuen Testamentes fließen die alten und ewig neuen, unversieglichen Quellen echt christlichen Lebens. Hier sprudelt durch die Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch der reine, ungetrübte Born der Wahrheit. Hier können wir heute noch Anregung holen und Licht und Kraft und Trost für unsere Seelen. Deshalb läßt die Kirche täglich in der heiligen Messe einen Abschnitt aus den Evangelien und noch einen anderen zumeist aus den Apostelbriefen lesen. Daher hat auch Papst Benedikt XV. 1920 den dringenden Wunsch ausgesprochen, daß in jeder christlichen

[1] z. B. Matth. 8, 16; 9, 35; 15, 29—31. [2] 20, 30 und 21, 25.

Familie die Hl. Schrift des Neuen Testamentes sich befinde und täglich in ihr gelesen werde. — —

Fließen aber diese über 1800 Jahre alten Quellen heute auch wirklich noch rein und ungetrübt? Sind die Schriften des Neuen Testamentes uns tatsächlich noch unversehrt und unverfälscht erhalten? Diese Frage hat sich schon manchem aufgedrängt. Wir können indes vollauf beruhigt sein. Die Kirche, die Hüterin der geoffenbarten Wahrheit bürgt dafür, daß das neutestamentliche Gotteswort der Hl. Schrift die 1800 Jahre hindurch rein und unverfälscht erhalten blieb. Widersprechen dem aber nicht die Tatsachen? Belehrt uns nicht ein Blick in textkritische Ausgaben des griechischen Neuen Testamentes wie die von Tischendorf und von Soden eines anderen? Wimmelt es in ihnen nicht geradezu von verschiedenen Lesarten! Fast zu jedem Wort finden wir oft eine ganze Anzahl gebucht. Und doch kann höchstens eine von ihnen die ursprüngliche und richtige sein. Welche ist es nun? Ist sie überhaupt noch erhalten? Das sind Fragen, mit denen sich die neutestamentliche Textkritik befaßt. Ihre Aufgabe wäre rasch gelöst, wenn uns noch die eigenen Handschriften der Verfasser des Neuen Testamentes erhalten wären. Aber wie sämtliche Originalhandschriften der Werke des klassischen Altertums und der zahllosen Schriften der Kirchenväter, sind auch sie verloren gegangen. Wohl schon um 200 waren sie nicht mehr vorhanden. Wie die ältesten Bruchstücke neutestamentlicher Texte, die uns aus dem 3. Jahrhundert erhalten sind, waren auch sie höchstwahrscheinlich auf Papyrus geschrieben. Hergestellt wurde dieser Schreibstoff aus dem Mark der fünf bis sechs Meter hohen Papyrusstaude, das in dünne Streifen geschnitten wurde. Sie wurden dicht nebeneinander und eine zweite Schicht quer darübergelegt und dann zusammengeklebt. Die einzelnen Blätter wurden zu Rollen verbunden. Erhalten sind uns noch solche von sechs, acht, zwanzig, ja vierundvierzig Metern Länge. Der Papyrus war aber wenig dauerhaft. So erklärt sich am einfachsten das rasche und spurlose Verschwinden der neutestamentlichen Urschriften. Allerdings besitzen wir noch zahlreiche griechische Papyri, sogar aus dem vierten Jahrhundert v. Chr., ein ägyptisches Blatt sogar aus dem Jahre 2600 v. Chr. Der trockene Wüstensand Ägyptens hat sie solang geborgen und verwahrt.

Sind die eigenen Handschriften der neutestamentlichen Schriftsteller auch zu Grunde gegangen, so braucht uns deshalb nicht bange zu sein. Solange sie noch vorhanden waren, wurden sie oftmals abgeschrieben. In den einzelnen Christengemeinden wollte man beim Gottesdienst nebst dem Alten Testament auch die Evangelien und Apostelbriefe

verlesen. Sämtliche siebenundzwanzig Schriften des Neuen Testamentes sind in griechischer Sprache abgefaßt, nur das Matthäusevangelium einer alten Nachricht gemäß in der aramäischen Muttersprache Jesu. Es ist aber nicht das Griechisch, das wir aus den alten Klassikern kennen und das die Gebildeten zum Teil auch damals noch zu schreiben sich bemühten. Vielmehr ist es die damalige hellenistische Umgangssprache, die seit dem Siegeszug Alexanders d. Gr. sich in den uralten Kulturgebieten ums Mittelmeer herum durchgesetzt hatte. Die letzten Jahrzehnte haben wir sie wieder so recht kennen gelernt aus den Briefen, Rechnungen, Verträgen, Testamenten, Steuerakten usw., die uns auf den Papyri und Ostraka (Tonscherben) erhalten sind. Doch sind die sprachlichen Unterschiede zwischen den einzelnen neutestamentlichen Schriften nicht unbedeutend. Am volkstümlichsten sind der Sprachform nach geschrieben die Apokalypse und das Markusevangelium, am reinsten der Hebräerbrief, das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte. Auch in den Paulusbriefen finden wir ein gutes, bisweilen gewähltes Griechisch. — Handschriften, die uns das Neue Testament in dieser griechischen Sprache erhalten haben, zählt man heute etwa viertausend. Die einen bieten (bezw. boten) das ganze Alte und Neue Testament, andere nur das ganze Neue Testament oder nur Teile desselben (z. B. die Evangelien oder die Apostelgeschichte und katholischen Briefe oder die vierzehn paulinischen Briefe oder die Apokalypse), wieder andere nur einzelne Abschnitte aus den Evangelien oder Briefen, wie sie beim Gottesdienst verlesen wurden. Während aber unsere ältesten hebräischen Handschriften des Alten Testamentes nur bis ins neunte und zehnte Jahrhundert zurückreichen, stammen die ältesten griechischen Handschriften des Neuen Testamentes bereits aus dem vierten Jahrhundert, einige Papyrusbruchstücke sogar aus dem dritten. Sie sind bereits auf das viel dauerhaftere, aber auch kostspieligere Pergament geschrieben. Seit Mitte des vierten Jahrhunderts n. Chr. gebrauchte man es auch für Bibelhandschriften. So beauftragte 331 Kaiser Konstantin den Bischof Eusebius von Cäsarea, für die Kirchen seiner neuen Residenz Neurom (Konstantinopel) durch Schönschreiber fünfzig Pergamenthandschriften mit dem Text der ganzen Bibel auf seine Kosten herstellen zu lassen. Ebenso wurde die Bibliothek von Cäsarea, deren Papyrusrollen schadhaft geworden waren, im vierten Jahrhundert auf Pergament umgeschrieben.

Das Christentum drang aber schon früh zu Völkern, die andere Sprachen redeten als die griechische. Für sie mußte daher die Hl. Schrift des Neuen (wie auch des Alten) Testamentes in ihre Muttersprache

übersetzt werden. Dies geschah etwa seit Mitte oder Ende bereits des zweiten Jahrhunderts in die lateinische, syrische und ägyptische Sprache, um 350 durch Bischof Wulfila (310—383) auch in die germanische Sprache der Goten. Auch in diesen ältesten Übersetzungen — nur sie kommen hier hauptsächlich in Betracht — ist uns das Neue Testament noch in ein paar Tausenden von Handschriften erhalten. Die meisten gehören allerdings dem Bereich der lateinischen Übersetzung an. Neue können immer noch gefunden werden, besonders ägyptische im Wüstensand dieses Landes. Die ältesten stammen ebenfalls noch aus dem vierten Jahrhundert. Und gerade unsere ältesten lateinischen Handschriften des vierten und fünften Jahrhunderts sind zum Teil Prachtbücher, geschrieben mit Gold- und Silbertinte auf purpurgefärbtes Pergament. Griechische Purpurhandschriften sind uns erst aus dem sechsten Jahrhundert erhalten. Doch hat bereits der hl. Chrysostomus (†407) solche gekannt. Auch die älteste gotische Handschrift aus dem sechsten Jahrhundert, 187 Blätter mit Bruchstücken aus den vier Evangelien, der sogenannte Codex argenteus zu Upsala, ist ein solch kostbares Stück.

Aber noch nicht genug damit! In den Werken alter griechischer und lateinischer Schriftsteller finden wir noch Tausende, ja Hunderttausende von Stellen aus dem Neuen Testament angeführt. Sind diese Zitate wörtlich gehalten und in ihrem ursprünglichen Wortlaut auf uns gelangt, dann zeigen sie uns gleich jenen ältesten Übersetzungen unter Umständen wenigstens indirekt, wie das Gotteswort z. B. im dritten, ja selbst im zweiten Jahrhundert gelautet hat, also in einer Zeit, aus der wir keine Bibelhandschriften mehr besitzen.

Vergleicht man aber dieses handschriftliche und Zitatenmaterial auch nur oberflächlich, so erkennt man bald, daß die Jahrhunderte nicht spurlos am Neuen Testament vorbei gegangen sind. Sein Text hat, wie es von vornherein auch gar nicht anders zu erwarten ist, vielfach gelitten. Wurde doch kein Literaturwerk der Welt so oft abgeschrieben, übersetzt und mit solchem Interesse gelesen wie das Neue Testament. Daß der Text nur durch Abschreiben vervielfältigt werden konnte, darin liegt eine Hauptursache seiner Entstellung. Selbst beim besten Willen waren Schreibfehler unvermeidlich. Wieviel Fehler dringen heute noch in die Druckausgaben ein! Wohl bestand bereits im Altertum die Vorschrift, fertige Abschriften mit der Vorlage zu vergleichen oder durch berufsmäßige Korrektoren vergleichen zu lassen. Das geschah indes nicht immer. Nicht alle hatten das Interesse eines Bischofs Viktor von Capua, der die in seinem Auftrag hergestellte Handschrift eigenhändig durchkorrigierte und diese Arbeit am 19. April 546 beendete.

Diese äußerst wertvolle lateinische Handschrift liegt, wohl seit den Tagen des hl. Bonifatius, in Fulda. So finden wir in den Handschriften alle Arten von Abschreibefehlern vertreten, z. B. wurden einzelne Buchstaben und ganze Wörter verwechselt, Wörter, selbst ganze Satzteile ausgelassen, Verbesserungen am Rand an die falsche Stelle im Text eingesetzt. — Aber auch absichtlich wurde am Text geändert durch die Abschreiber selbst, noch mehr durch gelehrte Benutzer, stets jedoch in der guten Absicht, den verdorbenen Text zu verbessern. So wurden z. B. Wörter wie „denn", „aber", „nun" eingeschoben oder vertauscht, volkstümliche Wörter durch gewähltere ersetzt, stilistische Änderungen vorgenommen, Paralleltexte besonders der Evangelien einander angeglichen. Vielfach haben kirchliche Schriftsteller in alter Zeit gegen Häretiker den Vorwurf erhoben, sie hätten biblische Texte zu Gunsten ihrer Irrlehre gefälscht. Dieser Vorwurf bezieht sich aber allermeist nur auf die ganz willkürliche Erklärung der Hl. Schrift. Direkte Fälschung des Textes können wir bloß Marcion (144) nachweisen. Von den vier Evangelien ließ er nur das des hl. Lukas, und von den Apostelbriefen nur zehn des hl. Paulus gelten. Auch sie hat er noch abgeändert, bis sie zu seiner Irrlehre paßten.

Wie läßt sich aber angesichts dieser Tatsachen behaupten, daß das Gotteswort der Hl. Schrift die 1800 Jahre hindurch rein und unversehrt erhalten blieb? Die Schwierigkeit löst sich, wenn wir scharf unterscheiden zwischen Wortlaut und Inhalt, zwischen textkritischer und inhaltlicher Unversehrtheit. Dem ursprünglichen Wortlaute nach hat das Neue Testament vielfach gelitten. Damit ist aber noch lange nicht gesagt, daß deshalb der Gedankengang, der Inhalt, ein anderer geworden ist. Die allermeisten abweichenden Lesarten sind für den Inhalt überhaupt vollständig belanglos. Und selbst wenn da und dort der Gedankengang eine Änderung erfahren haben sollte, so folgt daraus noch keineswegs, daß dadurch auch der Glaubensinhalt in Mitleidenschaft gezogen wäre. Der Philologe R. Bentley (gest. 1742), einer der ersten Textforscher seiner Zeit, sagt: „Man greife entweder mit möglichster Ungeschicktheit die erste beste oder mit Absicht die schlechteste Lesart aus der ganzen Zahl heraus, und man wird auch nicht den kleinsten Glaubensartikel oder die geringste Sittenlehre weniger oder anders dargestellt finden ... Man gebe sie einem Kind oder Narren in die Hand, und wenn er auch noch so tölpelhaft und lächerlich auswählt, er wird doch keinem Abschnitt seine Bedeutung nehmen oder das Christentum so entstellen, daß nicht jeder seiner Züge der nämliche bliebe." Auch müssen wir bedenken, daß dieselben textlichen

Änderungen sich wohl durch ganze Handschriftengruppen, in den seltensten Fällen aber durch die ganze Textüberlieferung hindurchziehen.

Wir wollen aber den griechischen Text des Neuen Testamentes nicht bloß seinem Inhalt, sondern selbst seinem Wortlaut nach bis auf die geringfügigste Kleinigkeit noch so rein und unversehrt besitzen, wie er aus der Feder seiner Verfasser geflossen ist. Dann erst stehen auch wieder die einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller in ihrer ausgeprägten Eigenart vor uns. Dieser überaus schwierigen Aufgabe widmet sich die neutestamentliche Textkritik. Den Stoff zur Lösung ihrer Aufgabe liefert eben jenes handschriftliche und Zitatenmaterial, von dem oben die Rede war. Eine Unsumme von Fleiß und entsagungsvoller Hingabe wurde bereits auf die Arbeit verwandt. Begonnen haben an ihr Lucian, der Begründer der antiochenischen Exegetenschule (gest. 312), und der hl. Hieronymus (seit 382). Aber in ihrer ganzen Größe und Bedeutung wurde sie erst in der Neuzeit erfaßt. Große textkritische Ausgaben des griechischen Neuen Testamentes haben besorgt: Tischendorf, dessen achte Auflage von 1869/72 heute noch die umfassendste Sammlung von Lesarten bietet; bie beiden Cambridger Gelehrten Westcott und Hort, die nach fast dreißigjähriger gemeinsamer Arbeit 1881 ihren Text erscheinen ließen; v. Soden, der nach sechzehnjähriger Arbeit, unterstützt von vielen Mitarbeitern „die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt“ herzustellen versucht hat (1913). Großer Beliebtheit erfreut sich Nestles bequeme Handausgabe, die demnächst einer vollständigen Neubearbeitung unterzogen wird. 1920 gab Vogels ebenfalls eine Handausgabe heraus. — —

Über die im zweiten Teil dieses Aufsatzes berührten Fragen handeln ausführlich zwei neuere Werke: Protestantischerseits Eberhard Nestles „Einführung in das griechische Neue Testament“ in 4. Auflage völlig umgearbeitet von E. v. Dobschütz (Göttingen 1923, Vandenhoeck & Ruprecht) und katholischerseits Heinrich Jos. Vogels „Handbuch der Neutestamentlichen Textkritik“ (Münster 1923, Aschendorff). Beide Verfasser bezw. Herausgeber haben sich bereits durch andere Arbeiten um die Erforschung des neutestamentlichen Textes verdient gemacht. Vogels bietet vielfach Einblick in die Ergebnisse eigener Forschung und will in der Methode neue Wege weisen. v. Dobschütz führt uns mehr die Fragen und Erkenntnisse der Textforschung überhaupt vor Augen. Dabei hat er es verstanden, aus der reichen Stoffsammlung Nestles ein überaus klares, wohlgeordnetes und auch im Druck übersichtliches Ganzes zu schaffen.

Coué und die Psychologie der Selbstbeeinflussung

Von P. Alois Mager / Beuron-Salzburg

Unsere Zeit ist körperlich und seelisch krank. Von jedem neuen Heilmittel hofft sie Genesung. Wer eines erfindet oder anzupreisen versteht, wird rasch Weltberühmtheit erlangen. Ein Beispiel dafür bietet aus neuester Zeit der Nancyer Arzt Coué.

Er erfand oder — wie andere meinen — entdeckte wieder ein neues Heilverfahren. Wenn irgendwo, so ist bei Heilverfahren der Erfolg der Maßstab ihres Wertes. Etwas anderes ist die Anwendung eines Heilverfahrens, etwas anderes seine wissenschaftliche Begründung. Coué als praktischer Arzt wendet zunächst sein neues Heilverfahren an. Er machte aber auch Versuche, es wissenschaftlich zu begründen. Wegen der weiten Verbreitung, die der Couéismus in kurzer Zeit fand, ist es geboten, ihn einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Coué gründet sein Verfahren auf ein Mittel, das im Kranken selber liegt: auf Beeinflussung und Selbstbeeinflussung oder, wie die heute noch geläufigeren Fremdwörter lauten: auf Suggestion und Autosuggestion.

Coué selber versteht unter Beeinflussung den seelischen Vorgang, durch den ein Gedanke einem fremden Hirn aufgenötigt wird, unter Selbstbeeinflussung einen Vorgang, durch den jeder selbst bewirkt, daß ein Gedanke in ihm feste Wurzel faßt.[1] Die Selbstbeeinflussung kann bewußt oder unbewußt vor sich gehen. Da Suggestion ohne Autosuggestion von seiten dessen, der beeinflußt wird, wirkungslos bleibt, kommt wesentlich nur die Selbstbeeinflussung in Frage. Die Selbstbeeinflussung ist nach Coué Sache der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft vermag auf Körperliches und Seelisches einen solchen Einfluß auszuüben, daß alle krankhaften Störungen durch sie behoben werden können. Caué bringt sie in einen scharfen Gegensatz zum Willen. Der Wille vermag nach ihm nichts, die Einbildungskraft alles. Wo immer beide miteinander in Widerstreit geraten, unterliegt unfehlbar und immer der Wille. Das Allmächtige in uns ist die Einbildungskraft. Er faßt diese seine Lehre in vier Sätze zusammen und glaubt diesen die Bedeutung unabänderlicher Gesetze zuschreiben zu müssen: 1. Im Widerstreit zwischen Einbildungskraft und Wille unterliegt ausnahmslos der Wille. 2. Im Widerstreit zwischen Einbildungskraft und Wille steht die Stärke der Einbildungskraft in geradem Verhältnis zur aufgewandten Willensanstrengung. 3. Sind Wille und Einbildungskraft

[1] Coué. Die Selbstbemeisterung durch bewußte Autosuggestion. Deutsch von Paul Amann. kl. 8° (167 S.) Basel 1925, Benno Schwab.

gleichgerichtet, so vermehren sie sich nicht einfachhin, addieren sich nicht, vielmehr ist die Endkraft das Ergebnis einer Vervielfältigung der einen durch die andere, einer Multiplikation beider Energien. 4. Die Einbildungskraft ist lenkbar.

Das Wirken der Einbildungskraft geschieht unbewußt. Nur die Vorstellung selber ist bewußt. Coué nimmt also seine Zuflucht zur Welt des Unbewußten. Aus dem Unterbewußtsein strömt die heilende Kraft, die ihm zu seinen wunderbaren Erfolgen verhilft. Das Wirken der Vorstellung denkt er sich so, daß ein unseren Geist ausschließlich beherrschender Gedanke den Drang hat, sich zu verwirklichen. Gelingt es einem Kranken, mit dieser Ausschließlichkeit den Gedanken zu fassen, daß sein Leiden im Schwinden begriffen ist, dann schwindet es auch wirklich. Durch tatsächliche Erfolge kühn gemacht, hat Coué den Optimismus zu behaupten, daß fast ausnahmslos jede Krankheit heilbar ist. Die Menschen sind selber schuld, wenn sie krank sind. Heilbar sind grundsätzlich alle, die sich der Autosuggestion nicht verschließen. Coué erklärt nur zwei Gruppen für unheilbar: 1. geistig Zurückgebliebene, die nicht verstehen können, was man ihnen sagt. 2. Menschen, die nicht verstehen wollen. Die Art und Weise, wie Coué seine Kranken zur Selbstbeeinflussung erziehen will, weicht in nichts Wesentlichem von dem Verfahren der Hypnose ab.

Wir haben keinen Anlaß, die tatsächlichen Erfolge des Nancyer Arztes in Zweifel zu ziehen. Allerdings sind wir der Meinung, daß nicht bloß die beiden Gruppen, die er selber von der Heilung ausschließt, sondern sehr viele andere, die weder zu den geistig Zurückgebliebenen noch zu den Nichtverstehenwollenden gehören, nicht geheilt werden und nicht geheilt werden können. Wir geben auch ohne Bedenken zu, daß die Selbstbeeinflussung heilende Kräfte im Menschen auslösen kann. Freilich, auch in diesem Punkt fliegt der Optimismus Coués weit über mögliche Ziele hinaus.

Die wissenschaftliche Begründung aber, die Coué seinem Heilverfahren gibt, ist in mehr als einem Punkt zu beanstanden, ja geradezu unrichtig. Richtige und unrichtige Gedanken kreuzen sich beständig bei ihm. Nur diese wissenschaftliche Unklarheit läßt ihn die Grenzen übersehen, die auch der Selbstbeeinflussung psychologisch gezogen sind.

Nehmen wir das Beispiel, an das er seine Ausführungen anknüpft. Legt man, so meint er, etwa ein 10 m langes und 25 cm breites Brett auf den Boden, so wird jeder ohne viel Mühe glatt darüber hinwegschreiten, ohne daneben zu treten. Denkt man sich aber dasselbe Brett gleichsam als Brücke zwischen den zwei Türmen eines Domes gespannt,

niemand würde wagen hinüberzuschreiten, so sehr er auch den Willen anspannen mag. Er würde unfehlbar in die Tiefe stürzen. Die Frage, warum das Hinwegschreiten über das Brett das eine Mal gelingt, das andere Mal nicht, obwohl in beiden Fällen ernstes Wollen vorhanden ist, beantwortet unser Arzt dahin, daß man im ersten Fall sich einbilde, man könne es, im zweiten aber, man könne es nicht. Das Schwindelgefühl, das einen beim freien Schreiten in der luftigen Höhe befallen könnte und den Sturz in die Tiefe bewirkte, käme daher, daß man sich einbildete, man könne es nicht. Das Stürzen träte um so schneller ein, je mehr der Wille sich dagegen wehre. Aus diesen und ähnlichen Beispielen leitet Coué seine beiden Hauptgedanken ab: Die Einbildungskraft vermag alles, der Wille nichts. Noch mehr, der Wille vermag nicht nur nichts, sondern erreicht gewöhnlich das Gegenteil. Hier zeigt es sich schon, wie Coué aus Tatsachen Folgerungen zieht, die gar nicht in ihnen enthalten sind. Soll in dem vorher aufgeführten Beispiel das Können in dem einen Fall und das Nichtkönnen in dem anderen nur von der Einbildungskraft abhängen?

Sehen wir einmal vom Nachtwandeln ab, so wird die bloße Einbildung niemals ausreichen, jeden sicher in schwindliger Höhe auf schmaler Planke von einer Turmspitze zur anderen hinüberzuführen. Richtig ist nur, daß jemand, der sich einbildet, es nicht zu können, niemals es lernen wird. Damit ist aber nicht gesagt, daß die bloße Einbildung, es zu können, den Erfolg sichert. Das Gehen in der Höhe erfordert tatsächlich eine ganz andere Beherrschung der Schwerkrafts- und Gleichgewichtsverhältnisse des eigenen Körpers, als dies auf dem Boden der Fall ist. Diese Beherrschung kann man sich nur langsam angewöhnen und anerlernen. Dabei bilden sich allerlei kinästhetische Empfindungen, die die wirksame Vorstellung des Könnens überhaupt ermöglichen. Nicht jede Einbildung, etwas zu können, zieht die Verwirklichung nach sich. Die Einbildung muß eine gewisse Eigenschaft aufweisen, von der wir noch sprechen werden. Sehr viele Menschen werden es trotz aller Einbildung niemals dahin bringen, auf einem schmalen Brett von einer Turmspitze zur anderen zu wandern. Es könnten darum auch nicht alle Menschen Dachdecker werden. Es sind noch lange nicht all die Schlachten gewonnen worden, bei denen der Feldherr von der Einbildung des Könnens begleitet war. Dann hätten wir den Krieg niemals verloren. Denn an der Einbildung unbedingten Könnens hat es unsern Führern wahrlich nicht gefehlt. Richtig ist nur, daß dort, wo die Einbildung des Könnens fehlt, in der Regel auch der Erfolg ausbleibt. Nur darf der Satz nicht dahin umgekehrt werden,

daß alles sich verwirklichen läßt, wenn nur die Einbildung des Könnens da ist. Das aber bedeutet eine wesentliche Einschränkung der zuversichtlichen Behauptung Coués. Nur wo eine tatsächliche Möglichkeit vorhanden ist, kann die Einbildung des Könnens sie zur Wirklichkeit umwandeln. Darin hat Coué ohne Zweifel recht, daß sehr vieles unverwirklicht bleibt, was zu verwirklichen wäre, wenn man die Vorstellung des Könnens hätte. Sehr viele Krankheiten wären nicht vorhanden, wenn man sich „einbildete", man sei nicht krank. Falsch aber oder wenigstens optimistische Übertreibung ist es, wenn Coué glaubt, alle vorhandenen Krankheiten seien durch Selbstbeeinflussung zu heilen.

Daß die Einbildungskraft bei der Selbstbeeinflussung eine große, vielleicht auch eine entscheidende Rolle spielt, daran wird kein Psychologe zweifeln. Wenn aber Coué den Willen ausschließen, ja ihn in einen Gegensatz zur Einbidungskraft zu bringen sucht, so ist er in einem Irrtum befangen. Der Wille ist und bleibt bei der Selbstbeeinflussung der ausschlaggebende Faktor. Coué übersieht den Unterschied von Wille und Wunsch. Alles, was er dem Willen zur Last legt, gilt zwar vom Wunsch, aber nicht vom eigentlichen Willen. „Ich möchte" ist Wunsch. „Ich will" ist Wille. Der Wille ist im Erreichen eines Zieles an Mittel gebunden. Sind die Mittel nicht da oder geschieht nichts, um sie anzuwenden, dann haben wir bloßes Wünschen. Sind dagegen die Mittel da und werden sie angewendet, dann haben wir wirkliches Wollen. Die inneren Mittel des Willens sind die Vorstellungen. Die Vorstellung allein genügte nicht. Sie muß gewollt sein. Erst wenn sie gewollt ist, geht sie in Verwirklichung über. Auf der anderen Seite aber ist der Wille an die Vorstellung gebunden. Denn nur so erklärt es sich, daß wir gewisse einfache Bewegungen, für die ein Bewegungsapparat vorhanden ist, nicht ausführen können. Ich erinnere nur daran, daß wir unsere Ohren nicht bewegen können, obwohl die Muskeln zur Bewegung vorhanden sind. Es fehlt uns eben die Bewegungsvorstellung dazu. Sie kann angeübt und erworben werden. Sobald sie da ist, gelingt auch die Bewegung. Wir sehen jetzt, worin Coué recht hat und worin er irrt. Der Wille ist in all jenen Fällen zur Ohnmacht verurteilt, in dem ihm die entsprechende Bewegungsvorstellung fehlt. Eine Vorstellung aber, der nicht ein Wille sich innerlich zuwendet, wird nie zur Verwirklichung gelangen. Wenn wir von bloßen Reflexbewegungen z. B. des Augenlidschlusses, des Niesens usw. und den bloßen Instinkthandlungen wie Atmen und ähnlichen, die uns angeboren sind, absehen, können die Bewegungs-

vorstellungen für Willkürhandlungen wie Seiltanzen und ähnliche nur durch langsame Teilübungen erworben werden. Gerade die so erworbenen Bewegungsvorstellungen enthalten durch Erfahrung schon eines der stärksten Willensmotive in sich, nämlich das des Könnens. Wer nie Klavierspielen gelernt hat, dem wird die Einbildung, eine Symphonie von Beethoven spielen zu können, niemals die Fertigkeit geben, sie wirklich zu spielen. Wer aber Klavierspielen gelernt und ein bestimmtes Stück eingeübt hat, der trägt eben dadurch in sich eine zusammenhängende Kette von Bewegungsvorstellungen, denen der Wille innerlich sich nur zuzuwenden braucht, um das Spielen des Stückes zur Tat werden zu lassen. Experimentelle Selbstbeobachtung zeigt, daß die äußere Ausführung einer Handlung vielfach gehemmt wird, wenn die Aufmerksamkeit sich den einzelnen Bewegungsvorstellungen zuwendet. Am sichersten ist der Erfolg dann, wenn sich die Aufmerksamkeit ausschließlich der äußeren Handlung hingibt.[1] Die Vorstellung des Endzieles muß im Blickpunkt der Aufmerksamkeit stehen. Denn sie gibt der Bewegung Richtung und geschlossene Einheit. Jedes Abgleiten der Aufmerksamkeit zu Bewegungsvorstellungen, die der Endzielvorstellung hierarchisch untergeordnet sind, würde gerade die Einheit der Bewegung auflösen, also ihre Ausführung unmöglich machen. Irrtümlicherweise schreibt Coué dieses Abgleiten der Aufmerksamkeit von der Endzielvorstellung bezw. das Versagen der Ausführung auf Konto der Einbildung, nicht des Willens. Tatsächlich aber wird durch die Vorstellung der Wille abgelenkt. Der Wille ist die Seele all der Vorgänge, von denen Coué ihn auf Kosten der Einbildungskraft ausgeschlossen haben möchte.

Die Selbstbeeinflussung Coués gehört psychologisch in jene bestimmt gearteten Vorgänge, die man als „ursprüngliche Willenshandlungen" bezeichnet. Diese Vorgänge haben nämlich das Eigentümliche, daß ihr Ablauf nicht nach Art mechanischer Prozesse, sondern durch das Anstreben eines zu verwirklichenden Zieles oder die Übernahme einer Aufgabe bestimmt wird. Der Willensakt, der in der Übernahme der Aufgabe gegeben ist, bewirkt die „Tendenz", das feste Streben, die Aufgabe zu verwirklichen. Die experimentelle Psychologie spricht deshalb von bestimmenden Strebungen, „determinierenden Tendenzen". Ihr Wirken geschieht unbewußt. Sie wecken die von der Aufgabe geforderte Vorstellung. Stößt die „determinierende Tendenz", die von der in einem Willensakt übernommenen Aufgabe ausgeht, auf ein

[1] Vgl. die grundlegenden Ausführungen in Lindworsky, Experimentelle Psychologie [V. Bd. der Philos. Handbibliothek]. Kempten 1921, S. 234 ff.

Hindernis, so taucht die Aufgabe selber aus dem Unterbewußtsein wieder im Bewußtsein auf. Das Entscheidende aber bei dieser Art von Vorgängen ist immer der Wille. Bliebe die Aufgabe nur eine Vorstellung, ohne vom Willen übernommen zu werden, nie würde sie verwirklicht werden. Damit aber die Vorstellung zu einer wirklichen Aufgabe d. h. zu einem vom Willen zu verwirklichenden Ziel werden kann, muß sie motivkräftig, mit der Qualität des Wertes ausgestattet sein. Eine Wahrheit kann auf den Willen nur in Form des Wertcharakters wirken. Da Überzeugungen nicht bloß vom Verstand, sondern auch vom Willen getragen sind, darum können Vorstellungen ohne Wertcharakter keine Überzeugung wecken. Die Wirkung, die vom Wertcharakter ausgeht, ist ein Beeinflussen, nämlich ein Beeinflussen des Willens. Bei Reizen, die Sinnesempfindungen, Reflexhandlungen und Instinkthandlungen auslösen, sind Erkenntnisgehalt und Wertgehalt in eins verschmolzen. Anders ist es bei Reizen, die Willkürhandlungen hervorrufen. Da wird der Erkenntnisgehalt durch einen eigenen Vorgang mit dem Wertcharakter ausgestattet: durch die Motivation. Erst wenn eine Vorstellung den erforderlichen Grad von Zugkraft erreicht hat, wird die Verwirklichung des Zieles oder der Aufgabe durch den Willen ins Werk gesetzt. Wir könnten statt motivkräftige Vorstellungen auch suggestive Vorstellungen sagen d. h. Vorstellungen, die den Willen zu beeinflussen vermögen. Die Bestimmung der Beeinflussung und Selbstbeeinflussung, wie sie Coué gibt, ist einseitig und trifft nicht einmal das Wesentliche. Die Suggestion besteht darin, daß ein Fremder oder ich selber mir eine Vorstellung so beibringe, daß sie den Willen ergreift, Glauben, Überzeugung, Hingabe des Willens an die Vorstellung weckt. Es ist nicht jedem gegeben, suggestiv oder autosuggestiv zu wirken. Man kann es in gewisser Beziehung erlernen. Sich eine Vorstellung beibringen wollen, die nicht suggestiv wirkt, ist ein nutzloses Unterfangen, das selbst zu krankhaften Störungen führen kann.

Der Optimismus Coués erfährt also eine weitere Einschränkung. Wir sahen bereits, daß nicht jede Einbildung, etwas zu können, auch wenn wir es auf das Gebiet der Krankheiten einschränken, zum Ziele führt. Es muß eine irgendwie sachlich begründete Möglichkeit vorhanden sein. Aber selbst wenn diese gegeben ist, kann nur eine Vorstellung, die den Willen zu beeinflussen vermag, das zu erreichende Ziel verwirklichen. Damit aber fällt der uneingeschränkte Vorrang der Einbildungskraft, die Annahme eines unbedingten Widerstreites zwischen Einbildungskraft und Willen, bei dem der Wille immer unterliegt, in sich zusammen, mit anderen Worten, die wissenschaftliche

Theorie, auf die Coué sein Heilverfahren stützt, ist unzulänglich. Damit bestreiten wir keineswegs seine Heilerfolge und insbesondere nicht seine Fähigkeit, auf andere suggestiv zu wirken. Wir wollen nur die Schranken zeigen, die auch für sein Können bestehen und es auf eine richtige wissenschaftliche Grundlage zurückführen.

Vielleicht machen Anhänger Coués geltend, daß bei der hypnotischen Suggestion der Wille sicher ausgeschaltet und die Einbildungskraft allein wirksam sei. Dem ist aber nur scheinbar so. Auch bei der Suggestion in der Hypnose verläuft der seelische Vorgang im Schema einer Willenshandlung. Niemand kann gegen seinen Willen hypnotisiert werden. Wenn Versuchspersonen behaupten, gegen ihren Willen dem hypnotischen Schlaf verfallen zu sein, so geschah das immer nur gegen ihren Wunsch, nicht gegen ihren Willen. Wer nicht hypnotisiert sein will, muß sich der Mittel bedienen, die ein Hypnotisieren verhindern, die Verhaltungsweisen annehmen, die der Beeinflussung durch den Hypnotiseur entgegenwirken. Das Hypnotisiertwerden kann nur durch eine innere Bereitschaft im Willen geschehen. Die Suggestion in der Hypnose hat nur das Eigentümliche, daß eine Zielverkettung gestiftet wird, die infolge der hypnotischen Einengung des Bewußtseins jeden Wettstreit anderweitiger Verkettungen ausschließt. Sie allein hält den Willen gefangen. Ist der mit der Vorstellung einer auszuführenden Handlung verkettete Zeitpunkt gekommen, dann taucht die Zielvorstellung wie ein Einfall im Bewußtsein auf. Sie wird, wenn keine ernsten Widerstände sich melden, ohne weiteres verwirklicht.

Wir haben bisher nur den seelischen Aufbau der Beeinflussung und Selbstbeeinflussung untersucht. Eine weitere und praktisch wichtigere Frage ist die, ob die Selbstbeeinflussung als Heilverfahren psychologisch gerechtfertigt werden kann.

Krankheiten sind organische und funktionelle Störungen. Auch die sogenannten seelischen Krankheiten gehen auf diese Art von Störungen zurück. Das organische und das körperlich-seelische Geschehen unterscheidet sich von dem bloß physikalischen Geschehen dadurch, daß es, wie wir es bereits bei den Willenshandlungen kennen lernten, nicht ausschließlich wirkursächlich, sondern an erster Stelle endursächlich bestimmt ist. Ein Beispiel soll diesen Gedanken veranschaulichen. Das Verbrennen von Holz ist ein wirkursächlicher Vorgang. Das vorhandene Feuer geht auf das Holz über und brennt so lange, bis kein Holz mehr da ist. Der Vorgang des Verbrennens ist bestimmt durch das vorhandene Feuer, in keiner Weise aber etwa durch ein Bedürfnis oder ein Verlangen des Holzes, verbrannt zu werden. Wäre das der

Fall, dann wäre das Verbrennen endursächlich bestimmt. Denn das, worin der Vorgang sein Ziel und Ende findet, das Verbranntseinwollen des Holzes hätte den Anstoß zum Verbrennen gegeben. Dieser Art aber sind die biologischen und psychologischen Vorgänge. Der Ernährungsvorgang wird nicht dadurch ausgelöst und unterhalten, daß die Nährstoffe chemisch auf die Pflanze wirken, sondern durch das Nahrungsbedürfnis der Pflanze. Das Endziel des Ernährungsvorganges, mit dem er abschließt, ist das Genährtsein der Pflanze. So haben wir hier die Tatsache, daß etwas schon seiner Wirkung nach da ist, ehe es verwirklicht ist. Ein zu verwirklichendes Ziel gibt den Anstoß zu seiner Verwirklichung. Die Bewegung wird gerichtet und geleitet vom Ziel. Viel klarer noch tritt die Eigenart dieser Bewegung bei den seelischen Vorgängen hervor. Da ist das Endziel, das erst verwirklicht werden soll, in der Vorstellung gegeben, wie wir es bei den Willenshandlungen sahen. Das Seelische hat in allen biologischen, physiologischen und psychophysischen Vorgängen die Führung inne. Darum konnte der bekannte Münchener Philosoph und Psychologe Becher einen interessanten Aufsatz (Annalen der Philosophie III) betiteln: „Die Führerrolle des Seelischen im Großhirn".

Jeder organische und seelische Vorgang ist von dem Endziel bestimmt, auf dessen Verwirklichung er hingerichtet ist. Und alle diese Vorgänge sind in einem Wesen wie dem Menschen auf ein einheitliches gemeinsames Ziel hingeordnet. Leibliche und seelische Gesundheit kann nur darin bestehen, daß die einzelnen Vorgänge in ihrer Teilzielstrebigkeit und alle Vorgänge zusammen in ihrer Ganzzielstrebigkeit nicht nur nicht gestört, sondern gefördert sind. In der Störung oder Hemmung liegt das Wesen jeder Krankheit. Es kann also nur ein Unterbinden der endursächlichen Wirkung dafür verantwortlich gemacht werden. Eine Störung in einer höheren endzwecklichen Verwirklichung wirkt störend auf die ihr untergeordneten Teilverwirklichungen. Störungen in der Verwirklichung des gemeinsamen Ganzzieles haben ihren Rückschlag auf alle Teile des leib-seelischen Organismus. Es fehlt an den entsprechenden Zielvorstellungen. Die Zielvorstellungen des Gesunden, wenn sie wirklich motiv- und suggestivkräftig sind, wirken heilend auf das Gesamtwesen in allen seinen Teilen. Es wird die Bewegung dem Ziele zu wieder frei und gefördert. Vorausgesetzt ist auch hier, daß die sachliche Möglichkeit wirklich gegeben ist. Wo die chemischen Nährstoffe fehlen, wird das Nahrungsbedürfnis niemals einen Ernährungsvorgang bewirken können. Ein abgestorbenes Körperglied wird man vergeblich durch Selbstbeeinflussung zum Leben erwecken.

Wenn feststeht, daß die „Beeinflussung" in dem Beibringen von Zielvorstellungen besteht, die Hingabe und Überzeugung im Menschen wecken, dann wird sie auch als Heilverfahren in Anspruch genommen werden dürfen und zwar mit gutem Erfolg. Zahnweh ist eine organische und funktionelle Störung. Indem ich mir die Vorstellung vom Gesunden des Zahnes in einer Weise beibringe oder beibringen lasse, die mich überzeugt und innerlich faßt, geht eine Wirkung auf die Gewebe und Nerven aus, deren funktionelle Störung das Zahnweh verursacht. Die Wirkung wird sich gerade darin äußern, Nerven und Gewebe in einer Weise wieder funktionieren zu lassen, die in ihrer Zielstrebigkeit den Normalzustand herstellt. Darin beruht die psychologische Berechtigung des Couéschen Heilverfahrens.

Wenn Coué auch theoretisch im Irrtum ist, so hat er doch praktisch richtig gesehen. Das Entscheidende ist, daß es gelingt, dem Kranken die Vorstellung des Gesundwerdenkönnens beizubringen. Sie muß aber — was Coué nicht beachtet hat — so sein, daß sie vom Willen angeeignet wird. Denn erst jetzt kann das Wirken einsetzen. Coué mag die besondere Gabe besitzen zu „beeinflussen" und andere zu lehren, sich selbst zu „beeinflussen". Das würde seinen Ruf rechtfertigen. Es ist nicht leicht, sich eine Vorstellung so zu „suggerieren" oder sich „suggerieren" zu lassen, daß der ganze Mensch nur auf ihre Verwirklichung hingerichtet ist, also alle Vorstellungen ausgeschaltet sind, die vom eigentlichen Ziel ablenken könnten. Um das zu erreichen, mag vielleicht oft die hypnotische Suggestion am Platz sein. Denn da sind alle anderen außer den suggerierten Vorstellungen ausgeschaltet.

Wenn wir unsere Untersuchung zusammenfassen, so werden wir dem Couéismus eine gewisse Berechtigung zugestehen müssen, falls folgende Bedingungen gegeben sind: 1. Es muß die sachliche Möglichkeit einer Heilung da sein. 2. Der Wille muß als die bestimmende Macht des Seelenlebens mitbeteiligt sein. 3. Es muß gelingen, Zielvorstellungen im Kranken zu erwecken, die seinen Willen zu fassen vermögen. Die erste Bedingung ist so umfangreich, daß eine lange Reihe von Krankheiten von der Heilung durch Beeinflussung bezw. Selbstbeeinflussung ausgeschlossen sind. Eine weitere Reihe von Krankheiten wird durch Suggestion nicht heilbar sein, weil weder der Arzt suggestionskräftig noch der Kranke suggestionsfähig genug ist. Gerade dort, wo es in diesem Punkt fehlt, kann das Couésche Verfahren auf Abwege geraten, die nicht ohne ernste Gefahren sind.

Wie alle ähnlichen Bewegungen, leidet auch das Verfahren Coués an einem grundsätzlichen Fehler. Er beachtet nicht die Lehre unseres

Glaubens von der Erbsünde und ihren Folgen. Alle Bestrebungen, Menschen und Völker zur körperlichen und seelischen Gesundung zu führen, die von der Voraussetzung ausgehen, als gäbe es keine Erbsünde, werden nur sehr relative Erfolge erzielen. Die Welt des Übernatürlichen allein vermag hier Hilfe zu bringen. Sie schaltet das Natürliche nicht aus, hebt es aber unendlich über seine engen Schranken empor. Die Voraussetzung für das Wirken des Übernatürlichen im Menschen ist seine Annahme in einer Überzeugung, die eine gnadenhafte Erhebung der Seelenkräfte zur Bedingung hat: im Glauben. Diese Zielvorstellung und diese Hingabe an das Ziel bedeuten eine Verwirklichung, die alles Begreifen übersteigt. Darum sind Gebet, Segnungen, Sakramente usw., wenn sie im lebendigen Glauben gebraucht werden, Heilmittel, denen an sich keine Krankheit widerstehen könnte. Wunderbare Krankenheilungen sind Wirkungen des Übernatürlichen. Was das Gebet allein schon vermag, hat unser Herr ausgesprochen in den Worten: „Wahrlich, ich sage euch, was ihr im Gebet erbittet, glaubet, daß ihr es erhalten werdet und es wird euch werden" (Mark. 11, 24). Unmittelbar voraus geht die Mahnung: „Habet Glauben an Gott". Dieser Glaube schließt aber ein unbedingtes Vertrauen in sich. Nichts wirkt „suggestiver" auf die Seele als Gebet. Hätten all die Leidenden, die sich an Coué und sein Verfahren wenden, ein ebenso großes Vertrauen auf die Macht des Gebetes, wie sie es dem Couéismus entgegenbringen, wie ganz anders wären dann erst die Erfolge.

Kardinal Manning (gest. 1892) über Vertrauen und Gebet

Die Hoffnung ist eine Quelle der Freude und die Freude eine Quelle der Kraft. Die Niedergedrückten und Furchtsamen sind schwach und untätig. Die Hoffnungs- und Vertrauensvollen sind energisch und mutig. Furcht ehrt nicht unseren göttlichen Meister. Aber Vertrauen entspringt der Wahrnehmung seiner Liebe. Hoffnung ist eine Gabe des Heiligen Geistes, eingegossen in der Taufe und gereift durch Übung.

Und wir sind, was unsere Vereinigung mit Gott aus uns macht. Unser Angesicht leuchtet oder es ist verdunkelt in dem Maße, in welchem wir näher oder ferner von Gott im Gebete stehen. Ein ruhiger, gesammelter, freudiger, hoffnungsvoller Geist ist der Lohn des Gebetes. Ein unruhiger, schweifender, trauriger und furchtsamer Geist ist die Folge des Mangels am notwendigen Gebete.

Das Ewige Priestertum. Deutsch von W. Schmitz (² Mainz 1905) S. 106 u. 118.

Kleine Beiträge und Hinweise

Vom heiligen Kirchenlehrer Augustinus

Man möchte meinen, über den hl. Augustin könnte Neues nicht mehr gesagt werden. Und doch haben wir aus jüngster Zeit zwei Werke zu verzeichnen, die neues Licht auf Augustins Persönlichkeit und seine Weltanschauung werfen. Das eine sucht aus den Schriften des Heiligen zum seelischen Aufbau seiner Persönlichkeit vorzudringen. Es macht uns in der Tat Augustins Persönlichkeit und durch sie seine Lehre verständlicher.[1] Das andere Werk holt aus der Philosophie des Kirchenlehrers gerade die Punkte heraus, die zeigen, wie sein Genius die wichtigsten Fragestellungen der Neuzeit gleichsam vorausgenommen hat.[2]

Der Verfasser der ersten Schrift, B. Legewie, ist praktischer Arzt. So wie er es tut, ist eine innere Aufreihung der seelischen Entwicklung Augustins wohl noch nie versucht worden. Gerade katholischerseits, meint er, hätte man immer eine gewisse Scheu, das Innenleben eines Heiligen von der bloß menschlichen Seite her zu untersuchen. So entgingen uns aber viele wichtige Faktoren in der Bildung der Persönlichkeit, die in einem wahrheitsgetreuen Heiligenbild nicht fehlen dürften. Die ehrfürchtige Scheu, das Seelenheiligtum durch eine bloß natürliche Untersuchung entweihen zu können, hat sicher etwas Berechtigtes an sich, heute zumal. Denn nur zu oft dienen solche Untersuchungen und Darstellungen offen oder versteckt dem Kampf gegen alles Übernatürliche. Wer das Übernatürliche aus dem Seelenleben der Heiligen ausschaltet oder gar die natürlichen Momente in bewußten Gegensatz zum Übernatürlichen bringt, der kann nur ein Zerrbild bieten. Wer in einem Heiligenleben dagegen das Gnadenhafte zu ausschließlich betont und dem Natürlichen vielleicht wenig oder gar keine Beachtung schenkt, berücksichtigt zwar das Wesentliche, muß aber in seiner Darstellung notwendigerweise mangelhaft und einseitig sein. Wer jedoch die seelische Art eines Heiligen so untersucht, daß er sich auf das rein natürliche Gebiet aus methodischen Rücksichten beschränkt, im übrigen aber Sein, Wesen und Wirken des Übernatürlichen bejaht, der macht sich keiner Entweihung des Heiligen schuldig, sondern trägt dazu bei, das Übernatürliche im Heiligenleben neben dem Natürlichen erst recht zu zeigen. Zu dieser Art von Forschern gehört Legewie. Nirgends verletzt er das religiöse Empfinden oder die dem Heiligen schuldige Ehrfurcht. Wo er in seiner Untersuchung dogmatische Fragen berühren muß, geschieht es immer mit der nötigen Zurückhaltung und in dem Bewußtsein, daß hier nur der Theologe zuständig ist.

Die Arbeit ist methodisch sorgfältig aufgebaut. In der Einstellung eines an der Psychiatrie geschulten Psychologen zeichnet er zunächst „die Persönlichkeitsgeschichte Augustins“ von den Reifejahren an über die Jahre der Einkehr und Umkehr zu den Jahren seines bischöflichen Wirkens bis zu seinem seligen Ende. Eigens gewürdigt wird Augustin als Kirchenlehrer. Das zeigt, daß der Verfasser den wesentlichsten Punkt bei Augustin erfaßt hat. Wie wir selber seiner Zeit darzulegen versuchten,[3] ist wohl bei kaum einer anderen Persönlichkeit der Weltgeschichte Lehre und Schrifttum ein so getreues Spiegelbild ihres Seelenlebens wie bei dem großen Afrikaner. Seine Schriften sind der unmittelbare Niederschlag seines seelischen Erlebens. Wo Legewie die psychologischen Zusammenhänge in den Konfessionen und Retraktionen und den übrigen Schriften Augustins nachweist, bewährt er sich als einen besonders feinen Beobachter und Psychologen. So ist es ihm ein Leichtes, in einem weiteren Abschnitt das Verhältnis zwischen der Persönlichkeit, Tätigkeit und Lehre des großen Kirchenlehrers zu bestimmen. Als abschließendes Ergebnis reiht sich wie von selber ein

---

[1] Legewie, Dr. med. Bernhard, Augustinus. Eine Psychographie. gr. 8° (VIII u. 133 S.) Bonn 1925. Marcus & Weber. [2] Eibl, Hans, Augustin und die Patristik. [Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen Bd. 10—11] gr. 8° (462 S.) München 1923, Reinhard. [3] Die Staatsidee des Augustinus. München 1920, Lentnersche Buchhandlung (Kösel & Pustet).

letzter Abschnitt an über die Analyse der Persönlichkeit und über die Grundzüge der seelischen Struktur Augustins.

Die psychologische Bedeutung der Hortensius-Lesung und des Bekehrungserlebnisses in der Seelenentwickelung Augustins wird mit großer Genauigkeit dargetan und ausgewertet. Legewie meint, daß die Konfessionen nicht so, vielleicht überhaupt nicht geschrieben worden wären, wenn Augustin nicht kurz vor ihrer Abfassung im Anschluß an die bekannte Stelle bei Paulus (1 Kor. 4, 7) ein neuer Gedanke aufgegangen wäre. Sei nämlich Augustin bisher der Meinung gewesen, daß seine eigene Tätigkeit bei seiner Bekehrung ihren Anteil gehabt hatte, so sei ihm jetzt die Einsicht geworden, daß auch der Anfang im Glauben und im Guten nicht ohne das Wirken der Gnade möglich sei. Die Bedeutung des menschlichen Mitwirkens am Heilswerk schrumpfte ihm gleichsam zu einem nichts zusammen. Gott entschwand ihm in eine unnahbare Ferne. Wenn Gott nicht alles tut, sind wir verloren. Es ist der Grundgedanke seiner Gnadenlehre, der hier sich meldet. Auch er ist der Niederschlag eigensten Erlebens, wenngleich die bewußte Formung dieser Erkenntnis erst im Anschluß an jene Paulusstelle erfolgte. Augustin war über seine Sinnlichkeit soweit Herr geworden, daß sie im Wachzustand schwieg, aber im Schlaf sich drohend gegen ihn erhob. Sie war gleichsam nur eingekerkert, nicht einfachhin abgetan. Der Wachsamkeit war sie ungefährlich. Doch konnte sie jeden Augenblick ihr Verließ durchbrechen. Die nächtlichen Ängste zittern in seinem Tagesbewußtsein nach. Er fühlt sich dieser unheimlichen Macht gegenüber aus sich allein ganz ohnmächtig. Er fühlt sich ausschließlich auf die göttliche Gnade angewiesen. Um alle Christen zu gewinnen, die göttliche Gnade für ihn anzuflehen, damit er nicht unterliege, legte er gleichsam ein öffentliches Bekenntnis ab. Das war nach dem Arzt Legewie die Absicht, die Augustin bei der Abfassung seiner Konfessionen leitete. Der Angelpunkt in der Seelenentwickelung Augustins ist eine Unausgeglichenheit zwischen Gnade- und Sündeproblem, die seine Aufmerksamkeit bis zum Ende wach hielt. In der sicheren Durchleuchtung und Durchdringung dieser seelischen Spannungen und in ihrer Auswertung für das Verstehen der Person und Lehre Augustins liegt die Eigenart dieser „Psychographie". Sie bahnt eine Richtung in der Persönlichkeitsforschung an, die sich in mancher Hinsicht als sehr fruchtbar erweisen könnte. Einen Punkt möchten wir allerdings streifen, wo wir Legewie nicht vorbehaltlos folgen können. Es war selbstverständlich, daß er zu seiner Untersuchung vor allem auch die vom persönlichkeitsgeschichtlichen Standpunkt aus bedeutsamen Ausführungen von Harnacks heranzog. Harnack aber darf, und zwar nicht etwa bloß im Interesse des katholischen Dogmas, sondern auch aus rein psychologischen Gründen, nur mit innerer Kritik benutzt werden. Wer sich in Harnacks Augustinus-Darstellung vertieft, wird bald gewahr werden, wie ihm das Erlebnis Luthers als Schema dient, durch das er Augustinus' Persönlichkeit versteht. Seine Schilderung erhält dadurch unechte Züge, die zwar nicht gleich auffallen, aber deshalb nicht unbemerkt bleiben dürfen. Hätte das der Verfasser mehr berücksichtigt, so wäre seine Darstellung gerade des Gnadenproblem-Komplexes um einige, immerhin merkliche Töne milder und die Abweichungen vom katholischen Glaubensbewußtsein als weniger belangreich dargestellt worden.

Nur etwa 80 von 462 Seiten, die das Buch des Wiener Universitätsprofessors H. Eibl umfaßt, sind dem hl. Augustin gewidmet; doch trägt es mit Recht den Titel: „Augustin und die Patristik". Augustin überragt eben alles, was sonst die Väterzeit an philosophisch Lehrreichem bietet, in einer Weise, daß er schlechthin der Kirchenvater ist. An sich ist Eibls Werk eine Darstellung der Philosophie des Urchristentums und der Väterzeit. Es wäre schon ein großes Verdienst des Verfassers, diesen ungeheueren und so verschiedenartigen Stoff unter philosophische Gesichtspunkte einheitlich und übersichtlich geordnet zu haben. Besonders wertvoll erscheint die Tatsache, daß hier die problemgeschichtliche Bedeutung der Väter-Philosophie herausgearbeitet worden ist. Der Verfasser ist ebenfalls von Harnack stark beeinflußt. Er hat sich aber nicht in so große Abhängigkeit von ihm begeben. Sein selbständiges Urteil schafft sich

immer und überall Geltung. Als einheitlicher Faden zieht sich durch seine Auffassung die Logosidee. Dies ist nun an sich nichts Neues; aber die Art, wie das der Verfasser durchführt, trägt ein ursprüngliches, persönliches Gepräge.

Mit besonderer Liebe und Sorgfalt ist der große Augustin behandelt. Nach klaren, entscheidenden Gesichtspunkten geordnet, wird uns seine gesamte Weltanschauung vorgeführt und dabei auf Punkte hingewiesen, die bisher in dieser Weise jedenfalls nicht beachtet worden sind. Eibl hat sich selber in innerstem Erleben mit den Problemen der modernen Philosophie auseinandergesetzt. Darum war er auch imstande, schon bei Augustin die Wurzeln nachzuweisen, aus denen die moderne Philosophie mit logischer Notwendigkeit herausgewachsen ist. Das Problem des Bewußtseins und die Paradoxie der Zeit machen Augustin gleichsam zum Vater der modernen Philosophie. In überlegener Darstellungsgabe wird diese Tatsache sachlich einwandfrei begründet. Für Augustin ist in Wirklichkeit das Bewußtsein das erkenntnistheoretisch erste Gewisse. Ebenso gewiß ist, daß er das Wesen der Zeit subjektiv verankert sah. Wer von Augustin aus den Schritt in die Philosophie Kants wagt, findet unmittelbare Anknüpfungspunkte vor. Es wäre hier philosophiegeschichtlich eine Arbeit noch zu leisten, die uns zwingen könnte, in entscheidenden Punkten umzulernen. Vielleicht entschließt sich der Verfasser, sie in Angriff zu nehmen; er selber wäre mehr als andere geeignet, hier neue Horizonte zu erschließen. Auch in der Darstellung der anderen Punkte aus der Augustinischen Lehre, die ausführlicher behandelt werden, ist er immer spannend und anregend. Eingehend wird das Gottesproblem untersucht. Dabei kommen die wichtigsten erkenntnistheoretischen und psychologischen Fragen zur Sprache. Auch seine Gnadenlehre findet eine eindringliche Würdigung. Treffend weist der Verfasser auf den metaphysischen Dualismus hin, der Augustins Denken immer wieder unbewußt beherrschte. Die philosophiegeschichtlichen Untersuchungen Eibls sind umso beachtenswerter, als sie von einem Denken durchgeführt werden, das auf sicheren katholischen Überzeugungen ruht. Er vermeidet apologetische Bestrebungen, ist vornehm, sachlich in der Darstellung. Er zeigt sich seinem Stoff durchgängig nicht nur gewachsen, sondern überlegen. Umso überzeugender wirken seine Begründungen. Er ist gleichzeitig ein Meister der Sprache und Form. Auch bei spröden Stoffen, die in der Philosophiegeschichte nicht selten sind, ermüdet er nie. Wir dürfen von dem jungen Gelehrten noch Großes erwarten.

Für die Augustinusliteratur bedeuten beide Werke, das von Eibl und das von Legewie, wertvolle Bereicherungen. Wer weiß, ob nicht gerade Augustin die Aufgabe in der Gegenwart hat, zwischen mittelalterlicher und moderner Denkweise zu vermitteln, so wie er einst zwischen antiker und mittelalterlicher Weltanschauung die Brücke schlug. Jedenfalls gehört Augustin zu den ganz wenigen Persönlichkeiten der Kirchen- und Weltgeschichte, die sich niemals überleben, sondern, immer zeitgemäß, von neuem wieder in die Zukunft weisen. P. Alois Mager/Beuron-Salzburg.

Vom Zisterzienserorden in Vergangenheit und Gegenwart

Gleichzeitig mit dem Kongreß der Benediktineräbte tagte vor kurzem in Rom auch das Generalkapitel der Zisterzienser. Fast sämtliche etwa dreißig Äbte dieses Ordens, der bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts an die 750 Klöster umfaßt, aber durch Josephs II. österreichische „Reformen", die französische Revolution und die deutsche Säkularisation vernichtende Einbuße erlitten hatte, konnten dem Rufe des Generalabtes Dr. Kassian Haid von Mehrerau Folge leisten. Aus allen sechs Kongregationen, die heute den männlichen Zweig des Ordens bilden, der großen österreichischen, der aufblühenden schweizerisch-deutschen, der ungarischen, italienischen, französischen und belgischen, haben sie sich zu ernsten Beratungen vereint. Unstreitig blüht der verdiente Zweigorden der Benediktiner, der nach Geist und Verfassung diesen am nächsten steht, seit Jahrzehnten, besonders in den letzten Jahren verheißungsvoll auf.

Das liebevolle Interesse für die Vorzeit und die Vorfahren im eigenen Hause wie im Orden darf gewiß immer als getreuer und schöner Erweis eines guten klösterlichen Geistes gelten. Dieses ist schon seit Jahrzehnten bei den Zisterziensern wieder vorhanden. Nur der Name des fleißigen Österreichers P. Leopold **Janauschek**, über den kurz nach seinem Hinscheiden die „Cistercienser-Chronik" 1898 handelte, sei zunächst genannt. Das neuerwachte Verständnis für das verkannte Mittelalter, in dem ja gerade in seiner besten Zeit der Orden der hll. Robert und Bernhard eine bedeutsame religiös-kulturelle, besonders wirtschafts- und kunstgeschichtliche Rolle spielte, hat auch in den Ländern deutscher Zunge diesem wieder größere Aufmerksamkeit seitens der Nicht-Ordenshistoriker zugewandt. Es genügt der Hinweis auf die vielen Forschungen größeren und kleineren Stiles über den hl. **Bernhard**, der seinem ganzen Jahrhundert den Stempel aufdrückte, und über Bischof **Otto von Freising**, vorher Abt in Morimund, dessen „Buch von den zwei Staaten", dem irdischen und dem Gottesstaat, in gewisser Hinsicht den Höhepunkt mittelalterlicher Geschichtschreibung darstellt. Die „**Studien und Mitteilungen** zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige", die „zur bleibenden Erinnerung an das Ordensjubiläum", d. h. an die 14. Jahrhundertfeier der Geburt des hl. Benedikt im Jahre 1880 gegründet wurden, boten, wie das lange Jahre auch im Titel zum Ausdruck kam, zur Zisterziensergeschichte seit 1883 viele Beiträge und Nachrichten. Seit 1889 geben die Mönche von Mehrerau bei Bregenz eine eigene „**Cistercienser-Chronik**" heraus, von Anfang an mit Liebe und Sachkenntnis geleitet von P. Gregor Müller. Dieser mit Geist und Geschichte seines Ordens so vertraute verehrungswürdige Greis begann darin eben (1925, 49 ff.) eine Artikelreihe „**Vom Cistercienser-Orden**". Damit ist er auf dem Wege zu einem erwünschten Handbuch der Geschichte des Zisterzienserordens, das lebendiger und seelenvoller zum Leser spricht, als dies M. **Heimbucher**: Religiöse Orden und Kongregationen der katholischen Kirche (I. Bd.), der ganzen Eigenart seines sonst verdienten Werkes nach vermochte. Der Verfasser macht in der Einleitung mit seinen Absichten und Möglichkeiten, sowie vor allem mit den größeren Werken älterer und neuerer Zeit über den Orden bekannt. Die meisten von ihnen entstanden auf französischem Boden, auf dem ja auch der Orden seinen Ursprung nahm.

Notwendige Vorstudien für eine zusammenfassende geschichtliche Darstellung muß man in den Untersuchungen über einzelne Klöster erblicken. Je eindringender und vollständiger diese jeweils erfolgen, umso getreuer wird sich schließlich ein übersichtliches Gesamtbild entwerfen lassen. Mehrere der vorliegenden Neuerscheinungen dienen dieser vorwiegend wissenschaftlichen Aufgabe, während andere eine Popularisierung der Forschungsergebnisse bedeuten, sei es, um wiedererstandene Klöster nach ihrem Sein und Werden weiteren Kreisen bekannt zu machen, sei es, um in der Zeit des geweckten Sinnes für Heimatkunde Freunden und Besuchern Unterweisung zu bieten.

Die Neubelebung des Ordens in Deutschland in den letzten Jahren und Jahrzehnten kam vom Süden. Der Zisterzienserkonvent von Wettingen im schweizerischen Kanton Aargau mußte 1841 den dortigen Kulturkampfgesetzen weichen und fand 1854 in der einstigen Benediktinerabtei **Mehrerau** bei Bregenz eine neue Heimstätte mit vorwiegend deutschem Nachwuchs. Unterdrückung und Verbannung, so schmerzlich sie sind und sich anhören, waren oftmals die Bedingung segensreicher Weiterentwicklung. Mehrerau blühte auf und konnte noch gegen Ende des vorigen Jahrhunderts zwei vormalige Zisterzienserabteien zu neuem Leben erstehen lassen, außer dem jetzt jugoslavischen Sittich (1898) vor allem schon 1888 **Marienstatt**. Gerade das Rheinland hat ja auch ehedem die Anfänge des deutschen Zisterziensertums geschaut. Die am St. Benediktstag 1098 vom hl. Robert begründete Reform von **Citeaux** nahm bald nach dem Eintritt des hl. Bernhard (1112) einen ungeahnten Aufschwung. **Clairvaux**, seine Gründung (1115), erlangte unter den vier von Citeaux aus besiedelten Erstlingsabteien bald die höchste Bedeutung und Schwungkraft. Will Gott einem Unternehmen zu Geltung und Erfolg verhelfen, dann schickt er zur rechten Zeit die geeignete Führerpersönlichkeit. Der Feuergeist dieses Heiligen ist das Geheimnis des fast beispiellosen

Siegeszuges, auf dem der Orden in kurzer Zeit Europa mit neuen Stiftungen übersäte. Außer dem Rheinlande drang er rasch ein in Deutschlands Süden und den noch weithin unkultivierten Osten, um den er sich unvergängliche Verdienste erwarb.

Die erste deutsche Zisterziensergründung geht zurück auf die Bemühungen des reformeifrigen Kölner Erzbischofs Friedrich I. Dieser berief 1122 Mönche aus Morimund, der nächsten der vier Primarabteien, nach Kamp am Niederrhein, das eine Pflanzstätte zahlreicher Neugründungen wurde. Es währte nicht lange und auch das alte Trierer Erzbistum tat ihnen seine Tore auf, vorerst zu einer Niederlassung zu Orval im heutigen Belgien. Erzbischof Albero erbat und erhielt im Jahre 1134 vom hl. Bernhard eine Mönchskolonie aus Clairvaux zur Erneuerung des kirchlichen Lebens auch im Mittelpunkt seiner Erzdiözese. Im Tale des Salmflüßchens, in der Gegend der Rodungen des Haymo ließen sie sich nieder. Eine größere Studie: „Die Zisterzienserabtei Himmerode im 12. und 13. Jahrhundert" von C. Wilkes[1] ist dieser alten Siedelung der ‚grauen Brüder' gewidmet. Mit Umsicht und Fleiß wurde die reiche kirchen- und ordensgeschichtliche Literatur verwertet, außer den umfassenden Quellenbeständen in den Regesten, Urkundenbüchern usw. noch archivalisches Material herangezogen. Kluger Weise hat sich der Verfasser auch von toten und lebenden Zisterziensern beraten lassen. Ein Einblick in das Werden des Buches wie seines Gegenstandes bietet sich, indem vorausgehende Arbeiten auf ihren Wert geprüft und die Vorgeschichte der Klostergründung, die inneren Schwierigkeiten im Trierer Sprengel, eine gewisse Erschlaffung des bisherigen und die Notwendigkeit neuen, zugkräftigeren Klosterlebens dargetan wird. Persönliche Freundschaft und gleichgerichtetes Streben zwischen Erzbischof Albero und St. Bernhard wurde dem Trierer Sprengel zum Segen. Zunächst in wirtschaftlicher Hinsicht dem Eifelland, dem die fleißigen Mönche, die das »Ora et labora« wieder in seinem ursprünglichsten Sinne faßten, persönlich und in ihrem Wirtschaftsleben bedeutsame Vorbilder zeigten. Die Bearbeitung unbebauter Gebiete ohne zinspflichtige Kräfte und der wirtschaftliche Eigenbetrieb im Gegensatz zum damaligen Fronhofsystem der Klöster bildeten die Eigenart zisterziensischer Landkultur und zugleich eine eminent segensreiche christlichsoziale Mission zum Wohle der Bevölkerung sowie zum Besten von Staat und Kirche. Freilich muß Wilkes auch andeuten, daß der immer ausgedehntere Landbesitz dem guten Geiste der Abtei mit der Zeit wegen der vielen Verdrießlichkeiten hinderlich wurde. Der Zisterzienserpapst Benedikt XII. leitete im 14. Jahrhundert für sie und den Gesamtorden eine heilsame Reform ein. Der Besprechung der Abtsliste bis dahin ist die Darlegung der klösterlichen Verfassungsverhältnisse angeschlossen. Wichtig wurde vor allem die klarere Ausgestaltung des kernhaft schon vorher existierenden Laienbrüderinstituts,[2] dem der Orden seine Erstarkung zu einem nicht geringen Teil verdankt. Himmerodes Verhältnis zum päpstlichen Stuhle, dem jährlichen Generalkapitel des Ordens im Stammkloster Citeaux und dem visitierenden Abte seiner eigenen Mutterabtei, von denen es festgelegten Einfluß auf seine innere und äußere Entwicklung bereitwillig annahm, konnte sich kaum wesentlich ändern. Dagegen hat sich die rechtliche Unabhängigkeit vom Diözesanbischof, dem man schon um seines Schutzes willen einigen Einfluß zuerkannte, erst nach und nach herausgebildet. Den Plackereien durch die oftmals sehr selbstherrlichen Schirmvögte entgingen die Zisterzienser großenteils dadurch, daß sie in dem Kaiser, „dem Schirmvogt der Kirche und Beschützer aller Schwachen", ihren höchsten Schutzherrn erblickten. Durchweg waren die deutschen Kaiser und Könige dem Orden wohlgesinnt; sie bemühten sich bisweilen sogar um seine Sympathie und ließen sich gerne in seine Gebetsverbrüderung aufnehmen. Eine ungedruckte Heidelberger Dissertation von

---

[1] Bonner Dissertation, erschienen als 12. Heft der Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, hrsg. von I. Herwegen. 8° (XVI u. 191 S.) Münster i. W. 1924, Aschendorff. — Das Buch ist Abt Dr. Michael Kruse von St. Paul in Brasilien gewidmet, der die Drucklegung bestritt. [2] Grundlegend die Studie von Eb. Hoffmann: Das Konverseninstitut des Zisterzienserordens in seinem Ursprung und seiner Organisation (1905). Der Verfasser ist jetzt Abt von Marienstatt.

L. Wulff[1] bestätigt das sogar für den sonst vielfach anders bekannten Staufer Friedrich II. Das religiöse Leben in der Abtei blühte, solange seine Mönche die alte Liebe zu Armut und Einfachheit bewahrten. Jedenfalls hat Himmerode, wo sich fleißige Schreiberhände auch um das Wachstum der Bibliothek bemühten, weniger diesen als seinen Verdiensten um die Bodenkultur sowie seiner guten Klosterdisziplin und Frömmigkeit seinen ehrenvollen Namen zuzuschreiben.

Wenn Wilkes' verdienstvolle Arbeit eingehend und streng wissenschaftlich mit der vielseitigen Kulturmission der Eifelabtei bekannt macht, so schildert ein nettes Büchlein von P. Gilbert Wellstein,[2] der sich schon mehrfach mit der Geschichte seines Ordens befaßte, warm und schlicht das segensreiche Wirken der Mönche von Himmerode von den Anfängen in St. Bernhards Zeit bis zum traurigen Untergang durch die französischen Machthaber im Jahre 1802. In knapper Zusammenstellung ist das Wissenswerteste geboten und gut in den zeitgeschichtlichen Rahmen hineingestellt. Besonders spricht die mit innerer Anteilnahme gezeichnete religiöse Bedeutung des Klosters an. Das Schlußkapitel bringt die Frohbotschaft von der Wiederherstellung der Abtei durch päpstliches Breve vom 16. November 1922. Der kürzlich bestellte Abt bedarf noch vielen Gottvertrauens, um Kirche und Kloster, nach den Abbildungen zu urteilen, aus den Ruinen neu aufsteigen zu lassen. Marienstatt, die Abtei im Westerwald mit der klassischen Zisterzienserkirche[3], wurde die Mutter von Neu-Himmerode.

Eine Tochterabtei von Himmerode, die 1215 Marienstatt gegründet, war Heisterbach im Siebengebirge, das in seinen Trümmern noch ehrwürdig ist. Es hat seine Mutter Himmerode wie seine Tochter Marienstatt an Ruhm weit übertroffen, dank dem Namen und geistigen Einfluß seines Priors Caesarius. Die anziehend geschriebenen „Dialoge über wunderbare Begebenheiten" lassen den Verfasser sowie sein Kloster und andere in Geschichte und Legende weiterleben. Die „Himmeroder Wundererzählungen" für sich, eigens ausgehoben und gut verdeutscht,[4] wurden in einem feinen Büchlein neuestens dargeboten. Man kann kaum darüber passend sprechen, man muß es in ganz stillen, besinnlichen Stunden allein lesen. „Hundert auserlesene, wunderbare und merkwürdige Geschichten" des Cäsarius hat die bewährte Übersetzungskunst von O. Hellinghaus deutsch vorgelegt.[5] Ein eigenartiges Buch über Heisterbach und seine Mönche ist noch zu erwähnen. Es nennt sich nach dem liebenswürdigen Prior des Klosters, um dessen abgeklärte Erscheinung sich alles gruppieren soll. Aber die „Künstlergeschichte aus dem Klosterleben des 13. Jahrhunderts"[6] dreht sich viel eher um die gärende und kämpfende Gestalt des jungen Malermönchs Erwin. Ein kulturgeschichtlich belehrender Komplex über das hochmittelalterliche Klosterideal will in dies vielseitige Kunstschaffen der Zisterzienser einführen. Die meisten Personen sind nur Träger der eingestreuten künstlerischen Betrachtungen und spielen in der eigentlichen Handlung kaum eine Rolle. Und ob das Gesamtbild in Einklang steht mit den streng einfachen Kunstauffassungen der alten Zisterzienser? Ob man hier das Leben eines Zisterzienserklosters einigermaßen getreu wiederfindet? Freilich ist zu beachten, daß wir bereits tief im 13. Jahrhundert stehen, in einer Periode zisterziensischer Geschichte, die schon nicht mehr dasselbe Bild zeigt wie die Anfänge. Die Mithilfe der Mönche in der Bodenkultur, die auch Heisterbach[7] zu einer großen Grundherrschaft verhalf, ist zu Gunsten der Musen schon allmählich zurückgetreten. Die strenge Strafpredigt des hl. Bernhard über den Prunk der Kirchen und die Beschlüsse der Generalkapitel mit ihrem nicht gerade kunstfreundlichen Charakter waren in ihrem Einfluß zeitlich be-

---

[1] Der Hohenstaufe Friedrich II. und die Benediktiner und Zisterzienser in Deutschland und Italien (1922).
[2] Die Cisterzienserabtei U. L. Frau von Himmerod in der Eifel. 12°. (100 S.) Mit 18 Vollbildern und 2 Aufrissen. Vgl. auch Cist.-Chronik, 37. Jahrg. 1925 und frühere. [3] Schon vor Jahren hat P. Gilbert Wellstein auch über „Die Cisterzienserabtei Marienstatt im Westerwalde" in einem gut illustrierten Büchlein orientiert.
[4] Des Caesarius von Heisterbach Himmeroder Wundererzählungen (Übers. von G. W. von der Vroneck). kl. 8° (62 S.) Wittlich 1925, G. Fischer. [5] Besprechung folgt. [6] Rademacher, K., Caesarius v. Heisterbach. Künstlergeschichte aus dem Klosterleben des 13. Jahrhunderts. 12° (405 S.) Köln, Bachem. [7] Vgl. Pauen, H., Die Klostergrundherrschaft Heisterbach. Studien zu ihrer Wirtschaft, Verwaltung und Verfassung. 4. Heft der Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums usw. (1913).

schränkt. Der ursprüngliche Zisterzienserstil entwickelte sich. „Ihre Kirchen sind stets gewölbt, eine Art Frühgotik, doch das Strebesystem sorgfältig vermieden. Türme fehlen. Aber dafür werden die schönsten turmlosen Giebelseiten wie in Schulpforta und reizende Dachreiter wie in Bebenhausen entworfen. . . Der volle Glanz der Zisterzienserkunst kommt erst in den Kapellen, Kreuzgängen, Speisesälen . . . zur Geltung".[1] So kann man K. Rademachers Roman mit seinen kerngesunden Menschen und dem pulsierenden Geistesleben, für den die Schriften von Cäsarius viel Stoff liefern mußten, doch Verständnis entgegenbringen.

Man muß es als Zeugnis für die innere Kraft des jungen Ordens ansehen, daß er seine Kulturtätigkeit verhältnismäßig früh den deutschen Ostmarken zugute kommen ließ. Eines der einflußreichsten Kulturzentren wurde das bereits 1133 im bayerischen Nordgau begründete Kloster Waldsassen,[2] dessen wirtschaftlich-patriotischer Wirksamkeit eine neue, treffliche Arbeit gewidmet ist. Die Lage der Abtei an der Grenze der germanischen und slavischen Welt und die Wirtschaftsgrundsätze der Zisterzienser bedingten ihre großen Erfolge für die deutsche Kultur. Umfassende Kolonisationen im Böhmerwald und im Erzgebirge, dazu ein reicher Besitz nach Süden und im Westen bis Würzburg ließen eine ungemein vielseitige Wirtschaftstätigkeit möglich werden. Bei Prüfung der Faktoren dieses erfolreichen Wirkens der grauen Mönche hätte Muggenthaler bei einiger Vertrautheit z. B. mit der Zisterzienserliteratur leicht ermittelt, daß der tiefste und letzte Grund in der Verankerung der Arbeit in der Religion zu suchen ist. Darin liegt ja auch das andere, erzieherisch-kulturelle Moment der Mönchstätigkeit begründet: Arbeit entehrt nie, sie adelt. Wenn man an der instruktiven Studie etwas aussetzen kann, so ist es vielleicht gerade das Zurücktreten des Geistigen vor dem rein Wirtschaftlichen — und in der äußeren Aufmachung das Fehlen der wünschenswerten Übersicht und der Register. — In Zeiten großer Umwälzungen haben die Menschen ein kurzes Gedächtnis. In der Reformationszeit gedachte man der hohen Verdienste der Mönche wie anderswo so auch in Waldsassen nicht mehr und hob das Kloster 1571 auf. Etwa ein Jahrhundert später von Fürstenfeld aus wiederhergestellt, mußte die große Abtei, in der ein guter Geist herrschte, 1803 eine zweite Säkularisation über sich ergehen lassen. Seit dem Jahre 1864 hat sich dort ein Konvent von Zisterzienserinnen entfaltet, eines von den wenigen Frauenklöstern des Ordens in Deutschland.

Frühzeitig gelangte der aufstrebende Orden auch nach dem deutschen Süden, wo das nachmals so berühmte und mächtige Salem unweit des Bodensees zu den ersten Gründungen zählt (1138). Nicht lange hernach erblühte jugendfrisches Klosterleben in dem romanisch-gotischen, kunstgeschichtlich bekannten Maulbronn im heutigen Württemberg. Von dort erfolgte schon 1151 die Gründung zu Bronnbach im Taubertale, wo lange Jahrhunderte stille Kulturarbeit geleistet wurde. Auch diese zum Teil in den reinen, alten Kunstformen erhaltene Zisterzienserstiftung konnte 1922 wieder unter die Abteien des heutigen Ordens aufgenommen werden, besiedelt von den aus Sittich in Südslavien ausgezogenen Reichsdeutschen.

Salem war weitaus die bedeutendste Zisterzienserabtei in Süddeutschland. Sein hohes Ansehen in Kirche und Staat und im Orden bewahrte es ohne wesentliche Schwankungen bis zur Aufhebung vor gut hundert Jahren. Die herrliche Gotik des hochragenden Münsters in Kreuzesform geht in das 14. bis 15. Jahrhundert zurück. Den tiefen theologischen Gehalt dieser gewaltigen Zisterzienserschöpfung will eine Schrift von J. Klein: „Die Gedankengänge im Salemer Münster"[3] erschließen. „Ein Labyrinth von Bildern und Statuen, von Linien und Formen, und

---

[1] Bergner, H., Grundriß der Kunstgeschichte. 3. Aufl. 1919, S. 92. [2] Muggenthaler, H., Kolonisatorische und wirtschaftliche Tätigkeit eines deutschen Zisterzienserklosters im 12. und 13. Jahrhundert. Mit Titelbild und 8 Karten. [Deutsche Geschichtsbücherei, hrsg. von M. Doeberl und Gg. Leidinger, II] 8° (179 S.) München 1924, Hugo Schmidt. [3] Eine Beschreibung und Erklärung der Bilder im Münster der ehemaligen Cisterzienser-Reichsabtei Salmansweil nach dem theologisch-historischen Inhalt. 12° (IV u. 166 S.). Mit elf Vollbildern. Aug. Feyel, Überlingen a. B. 1921.

fast alles in der kühlen, hellen Pracht des Alabasters", so bietet sich das reiche Innere den ersten Blicken des Beschauers dar. Aber wer der in ihrer schweigenden Stille doch so beredten, vielfältigen Figurenwelt mit Aufmerksamkeit und Ehrfurcht lauscht, ist über die meisterhafte Durchführung des großen, echt zisterziensischen Einheitsgedankens entzückt. „Dem gekreuzigten Gott unter Anrufung der allerseligsten Jungfrau Maria, die in den Himmel aufgenommen", gibt eine Inschrift in goldenen Lettern unter dem großen Assumpta-Relief der Ostwand als Hauptthema an. Die Heiligung der Seele durch die Passion, gleichwie durch sie das Gotteshaus und seine Schutzherrin die Weihe erhielt, ist somit die stumme Predigt. Darum ist in drei Bildergruppen die Leidensgeschichte Christi, ihre erlösende Auswirkung auf das erwählteste Geschöpf Maria und schließlich die Weihe des geistigen Gottestempels durch den in der Kirche fortlebenden Gekreuzigten dargestellt. Das durchaus originelle, illustrierte Buch will studiert sein und gestattet schwer eine weitere Skizzierung, zumal darin auch weniger eine Besprechung kunstgeschichtlicher Probleme als vielmehr eine historisch-theologische Deutung der Kunstschöpfungen beabsichtigt ist. Der barocke Klosterbau dient seit hundertzwanzig Jahren als Schloß.

Die Wallfahrt Birnau, nach dem Salemer Chronisten in unseren Landen an Alter nur Einsiedeln nachstehend, trat früh in Beziehung zum Gotteshause Salem, dem sie 1384 endgültig inkorporiert wurde. Beim Neubau der wunderbaren Wallfahrtskirche mit Propstei um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die jetzige beherrschende Lage über dem Seeufer ausgewählt. Seit dort (1919) die Söhne St. Bernhards — aus Mehrerau — wieder psallieren und das gläubige Volk von neuem hinaufpilgert, suchen auch Schriften den Namen und Kunstwert des Heiligtums weiteren Kreisen bekannt zu machen. Der alljährlich (seit 1921) erscheinende „Birnauer Kalender"[1] versteht es, in weiteren Kreisen für Birnau und seine Umgebung durch ein ausführliches Festverzeichnis, durch Beiträge aus Geschichte und Gegenwart, sowie durch gute Erzählungen, alles unter heimatkundlichen Gesichtspunkten ausgewählt, Interesse zu wecken. Ähnlich wie schon in Salem deutet J. Klein: „Der Stern von Birnau"[2] nun auch hier, um dem Verständnis interessierter und frommer Besucher nachzuhelfen, die Seele des lichten Wallfahrtsgotteshauses, den Gedankengehalt seines lebensvollen, warmen Rokoko. Ein hehrer Hymnus auf die Gottesmutter ist die ganze, reiche Innenausstattung, die durch größere und kleinere Textbilder veranschaulicht wird. Die Vorliebe für diese Kunst lassen wir dem Verfasser gerne, zumal die Birnauer Kirche wohl jeden Beschauer ansprechen wird; dagegen verrät geringschätziges Aburteilen (S. 42) über Kunstrichtungen, die aus ganz anders gearteten Voraussetzungen erwuchsen, Einseitigkeit im Kunstverständnis. Nicht so eine fachmännische Studie von H. Möhrle,[3] die das baugeschichtliche Werden und Wesen des herrlichen Gotteshauses aufzeigt und sachkundig in die bewegte Kunstwelt hineinstellt, die das Bodenseegebiet damals geschaut hat. Die mit guten Abbildungen ausgestattete Schrift erfüllt ihre Aufgabe vorzüglich und führt überhaupt in die deutsch-italienische Kirchenkunst des 18. Jahrhunderts ein.

Eine große Zisterzienserabtei Schlesiens, Grüssau, die in ihren Klosteranfängen schwarze Mönche schaute, aber schon bald die ‚grauen Brüder' kommen sah, ist vor wenigen Jahren als Benediktinerkloster wiedererstanden. Die beste Zisterziensertradition hat den Namen berühmt gemacht. Als schwere Wechselfälle vorüber waren, erhoben sich Kirche und Kloster 1677 in frohem Barock. Es mag den Zisterzienser ein tröstlicher Gedanke sein, daß die neuen Bewohner von Grüssau das verdienstvolle Walten ihrer Vorfahren dankbar würdigen, noch mehr, daß sie die nämliche Regel des hl. Benediktus befolgen, in der (Kap. 61) so weitherzig geschrieben ist: „Man dient ja allerorten dem gleichen Herrn und kämpft für denselben König".

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

---

[1] Gr. 8° und reich illustriert. 1925 mit 170, 1926 mit 140 S. ebd. [2] Ein Führer durch die Wallfahrtskirche, ihre Symbolik, Kunst und Geschichte. kl 8° (144 S.) ebd., 1923. [3] Möhrle, H., Dr. ing. Die Zisterzienser-Propstei Birnau bei Überlingen a. B. kl. 8° (92 S.) Mit 20 Abbildungen auf Tafeln und im Text. ebd., 1920.

Bücherschau

Heilige Schrift

Schulz, A. / Von Sions Liedern. Ausgewählte Dichtungen des Alten Testamentes. Übersetzt und kurz erklärt. gr. 8° (116 S.) Mainz 1923, M. Grünewaldverlag. Gzl. M. 4.20

Das Büchlein stellt eine Auswahl der schönsten dichterischen Schöpfungen aus der ganzen Hl. Schrift des Alten Testamentes dar. Die Übersetzung liest sich im allgemeinen prächtig; die Sprache ist kräftig, modern, manchmal geradezu hochmodern (vgl. Hohes Lied S. 58, 2. Strophe). Die Einleitung ist sehr lehrreich und orientiert in Kürze über die Art und Entstehung der verschiedenen Dichtungen Israels. Besonders beachtenswert ist die Schlußbemerkung über das hebräische Metrum (S. 17 f.) Den einzelnen Liedern ist ein Anhang von Bemerkungen beigefügt, über die sich im einzelnen mitunter streiten ließe, die aber auf jeder Seite den Fachmann verraten. Dem hehren Inhalt entspricht auch die edle, übersichtliche Anordnung der Lieder und überhaupt das ganze äußere Gewand. Das Büchlein eignet sich so vorzüglich für Geschenkzwecke und wird verständige Leser in kurzer Zeit in die Eigenart und Schönheit hebräischer Poesie einführen.

P. Athanasius Miller / Beuron-Rom.

Philosophie und Theologie

Stengel, Dr. Paul / Die Gotteslehre des Philosophen Jakob Sengler (Inauguraldissertation d. Universität Freiburg i. Br.) gr. 8° (VII u. 110 S.) Hechingen 1924, Hohenzoll. Preßverein.

Der Freiburger Philosoph Jakob Sengler (1799—1878) gehörte jener Zeit an, die den Pantheismus des deutschen Idealismus durch einen philosophisch begründeten Theismus zu überwinden suchte. Stengel behandelt die Gotteslehre Senglers in drei Abschnitten: 1. die Bedeutung der Gottesbeweise; 2. das Wesen Gottes; 3. das Verhältnis Gottes zur Welt. Nach Sengler gibt es zwei Arten von Gottesbeweisen, nämlich aus der natürlichen und aus der geistigen Welt. In den Beweisen prüft der Mensch eigentlich nur die schon vorhandene Gottesidee auf ihre Gewißheit und Wahrheit nach. Stufenweises, immer tieferes Eindringen in die Welt des Stoffes und des Geistes führt ihn zur Erkenntnis, daß die Welt die Verwirklichung eines Gedankens ist, der nur von einem absoluten Geist gedacht werden kann. Mit Recht weist aber Stengel darauf hin, daß Sengler in seinen Anforderungen an einen Gottesbeweis über das hinausgeht, was man von einem Gottesbeweis überhaupt erwarten darf. Die Beweise zielen unmittelbar bloß auf das Dasein Gottes ab, nur mittelbar auf sein Wesen. Für Sengler dagegen sollen die Gottesbeweise unmittelbar das Wesen Gottes erschließen. Das Wesen Gottes ist absolute Persönlichkeit d. h. ein Wesen, das „absolut durch freie Selbstbestimmung aus, durch, in und für sich selbst ist". Nach Sengler ist Gott „absolute causa sui". In seinem absoluten Wollen bringt sich Gott immer selber hervor. Gedanken Schells sind hier vorweggenommen. Wenn auch Sengler damit nicht meint, daß Gott die Ursache seines Werdens ist, sondern nur der Grund seines Seins, so bezeichnet Stengel doch mit Recht den Ausdruck als unglücklich. Ebenso wird mit Recht beanstandet, daß Sengler annimmt, die Dreipersönlichkeit Gottes könne aus dem Wesen des menschlichen Geistes b e w i e s e n werden. Die Idee Gottes ist nach Sengler Real- und Formalprinzip der Liebe der Welt. Er nimmt die Schöpfung der Welt aus nichts an. Sie ist aber von Ewigkeit her geschaffen. Mit der Weltregierung hängt das Wunder eng zusammen. Sengler aber gesteht ihm nur den Charakter des „relativ Außergewöhnlichen" zu. Die Möglichkeit des Bösen ist mit der Willensfreiheit der Geister gegeben. Das Vorhandensein des Bösen macht eine Erlösung notwendig. Die Notwendigkeit der Erlösung ist durch die Natur Gottes bedingt. In Christus dem Erlöser ist die Gottheit innerweltlich geworden und zugleich sind die Kräfte mitgeteilt worden, die wir zur subjektiven Verwirklichung der Erlösung brauchen. Eigenartig ist die Ansicht Senglers, daß die Todsünde nach dem Tode noch vergeben werden kann.

Als zusammenfassendes Ergebnis seiner Darlegung der Lehre Senglers bucht der

Verfasser „Senglers tiefgehendes Streben, den Pantheismus zu überwinden, ohne in dessen Gegenteil, den abstrakten Theismus oder den Deismus zu verfallen, und einen wahren Monotheismus, einen persönlichen Gott, wahre Transzendenz und wahre Immanenz Gottes zu begründen". Wenn Sengler auch für unsere Zeit nicht mehr die Bedeutung haben kann, die er für seine Zeit hatte, so werden wir doch dankbar anerkennen, daß er gegen die pantheistische Strömung, die damals alles mit sich fortzureißen schien, machtvoll für einen christlichen Monotheismus in die Schranken trat. Wir begrüßen es, daß wir eine so klare, übersichtliche und erschöpfende Darstellung seiner Gotteslehre besitzen, wie sie der Verfasser hier ausgearbeitet hat.

Ranft, Dr. theol. Joseph / Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa. Ein Beitrag zur Würdigung des Kardinals als Mystiker. gr. 8° (XI und 151 S.) Würzburg 1924, St. Rita-Verlag M. 3.—

Die in gewissem Sinn epochemachende Bedeutung des Kardinals und Fürstbischofs von Brixen Nikolaus von Cues für die Geschichte der neueren Philosophie ist erst verhältnismäßig spät erkannt worden. Falkenberg hat sie zu allgemeinerer Anerkennung gebracht. Nikolaus Cusanus steht auf der Grenzscheide zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie. In seinen Gedankengängen kündigen sich bereits alle Fragestellungen der Neuzeit an. Er war es, der die Mystik, die er bei den „Brüdern vom gemeinsamen Leben" in Deventer kennen lernte, erkenntnistheoretisch und philosophisch auswertete.

In jüngster Zeit ist Nikolaus von Cues wieder Gegenstand von Einzeluntersuchungen geworden. Joseph Lenz untersuchte in einer ausgezeichneten Studie die „Docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen" (Würzburg 1923). Noch sorgfältiger gearbeitet ist diese neueste Schrift von Jos. Ranft. Auch sie will einen „Beitrag zur Würdigung des Kardinals als Mystiker" liefern. Es wird eingehender das Verhältnis zwischen „Schöpfer und Geschöpf" untersucht. Sie verdankt ihre Anregung dem um die Literatur der Mystik hochverdienten Prälaten, Professor Jos. Zahn. Von seiner Sorgfalt und Gründlichkeit bekam diese Arbeit etwas in die Wiege mit.

Im Mittelpunkt des Cusanischen Denkens steht ohne Zweifel das Gottesproblem. Ebenso sicher ist es, daß es von der Mystik bestimmt ist. In der Mystik aber ist das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf von grundlegender Bedeutung. Wir können hier nicht auf die Fülle der Gedanken eingehen, die manche dunkle Stelle in der Lehre des Nikolaus von Cues aufhellen. Wir stimmen dem Verfasser zu, wenn er die Anwürfe Glossners gegen den Cusaner als völlig unhaltbar bezeichnet. Die Wiedergabe des schwierigen Begriffes »Possest« durch die „Wirklichkeit alles Möglichen" dürfte die allein sinngerechte sein. Der Gedanke des Cusaners ist, daß Gott die allerschöpfende Wirklichkeit aller Möglichkeit ist. In ihm war und ist auch nicht die leiseste Spur nicht verwirklichter Möglichkeit. Er ist — ganz im Sinn der Scholastiker — actus purus. Auf den Possest-Gedanken ist seine berühmte Lehre von Gott als der coincidentia oppositorum, dem „Ineinsfallen aller Gegensätze" aufgebaut. Auch hier widerlegt der Verfasser treffend die Einwände Glossners, als höbe der Kardinal den Satz des Widerspruches auf und verflüchtigte die Gotteslehre in Pantheismus. Er zeigt, wie alle Gegensätze in Gott eins sind, „insofern sie als abhängig einen absoluten Grund ihrer Wesenheit bedürfen" (66). Mag auch der Koinzidenzgedanke schon bei früheren Denkern angedeutet sein, so hat ihn doch der Cusaner von neuem wiedergefunden. Wie könnte er sonst den Augenblick, wo ihm auf der Seefahrt von Konstantinopel nach Italien plötzlich diese Erleuchtung kam, für die größte Gnade seines Lebens ansehen? Je tiefer das Einzelstudium des Nikolaus von Cues dringt, umso mehr fällt auch der letzte Rest des Verdachtes eines irgendwie gearteten Pantheismus von ihm ab.

Gröhl, Rich. / Die „Heiligen der letzten Tage" und die katholische Kirche. Ein Büchlein für Wahrheitssucher. 2. Aufl. der Schrift: Die Adventisten u. ihre Lehre. [Die schlichte Samml. Bd.5]. kl. 8° (149 S.) Habelschwerdt 1925, Franke. M. 2.—

Holzapfel, Heribert OFM. / Die Sekten in Deutschland. Dargestellt für das katholische Volk. 12° (133 S.) Regensburg 1925, Kösel und Pustet. M. 1.30, geb. M. 1.85.

1. Die systematisch organisierte und mit reichen amerikanischen Geldmitteln unterstützte Ausbreitung der adventistischen Lehren in der Nachkriegszeit machte eine entschlossene Abwehr von kirchlichem Standpunkt notwendig. So entstand nach und nach eine umfangreiche Abwehrliteratur. Jeder faßt es wieder anders an, wie ja der schillernde Irrtum viele Angriffsflächen bietet. Eigenart und Verdienst dieses Büchleins ist es, daß es volkstümlich im guten Sinn geschrieben ist. Der Verfasser richtet sein Augenmerk vor allem auf die „Schlager", mit denen die Adventisten — und zwar beim gewöhnlichen Mann nicht ohne Erfolg — arbeiten. Er verstand es, sie „schlagend" zurückzuweisen. Eingehend werden die Vorwürfe widerlegt, als verböte die Kirche das Bibellesen, als wäre es gegen die Hl. Schrift, den Sonntag statt des Sabbates zu feiern, als träfen auf das Papsttum die Merkmale des Antichrist zu, als wäre die Kirche die babylonische Hure der Geheimen Offenbarung. Das alles geschieht so schlagfertig und eindringlich, daß ein katholischer Mann, der diese Schrift liest, niemals vom adventistischen Prediger sich betören lassen, sondern erst recht seine Kirche und ihre wunderbare Lehre schätzen wird.

2. Wenn P. Holzapfel etwas schreibt, weiß man, daß es etwas Gediegenes und tief Durchdachtes ist. Er versteht es, das Interesse zu wecken und es bis zu Ende zu fesseln. So auch bei diesem Büchlein. Es ist aus Vorträgen entstanden, die der Verfasser zur Aufklärung in der von ihm geleiteten Heimatmission hielt. Sie klären auch wirklich in dem bunten Vielerlei der Sekten unserer Tage vorzüglich auf. Die Darstellung hebt überall die wesentlichen Punkte heraus und trifft in der Kritik immer an entscheidender Stelle. Nach einem einleitenden Vortrag über Begriff und Wesen der Sekten werden der Reihe nach behandelt: Baptisten, Adventisten, Ernste Bibelforscher, Mormonen, Irvingianer und Neuapostolische, Methodisten, Heilsarmee, Gesundbeter, Mennoniten und Quäker, Zeltmission. Ein eindrucksvolles Schlußwort über das Gespaltensein in Sekten und die gottgewirkte Einheit der Kirche ist beigefügt.

Das Büchlein kann gleicherweise dem einfachen Mann wie dem Gebildeten empfohlen werden. Es ist mit das Beste, was auf diesem Gebiet geschrieben worden ist.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Philosophisches Lesebuch. In Verbindung mit † Cl. Bäumker, St. von Dunin Borkowski SJ., M. Grabmann, W. Switalski, J. Werra hsg. v. Dr. Grimmelt, Dr. Fr. Humborg, Prof. J. Rohfleisch. gr. 8° (VII u. 388 S.) Münster i. W. 1925, Aschendorff. Halbl. M. 6.50

Auf dem Titelblatt dieses „Lesebuches" stehen Namen von bestem Klang; schon das verbürgt den Wert der Sammlung. Das Buch ist systematisch, nicht geschichtlich angelegt. In drei Abschnitten — vom Erkennen, vom Sein, vom sittlichen Handeln — kommen die bedeutendsten Denker zu Wort. Ausdrücklich bekennen sich die Herausgeber dazu, daß sie als festen Kern des Ganzen eine reiche Auswahl aus den Werken christlicher Denker über die angedeuteten Grundfragen der Welt- und Lebensanschauung bieten wollen. Sie hoffen, daß der Leser, der sich in diese Philosophie ehrlich hineinversenkt, auch zur richtigen Stellungnahme gegenüber den Fragen und Lösungen der modernen Philosophie gelangen wird. Den Gebrauch des Buches wünschen die Herausgeber unter Leitung eines erfahrenen Lehrers. Deshalb haben sie auf Beigabe von erklärenden und geschichtlichen Anmerkungen grundsätzlich verzichtet. Am Schluß steht ein Verzeichnis der dreißig berücksichtigten Philosophen und ihrer Hauptschriften. Wir dürfen auch nach den früher erschienenen ähnlichen Werken das vorliegende Lesebuch warm empfehlen.

P. Daniel Feuling / Beuron-Salzburg.

Erziehungs- u. Gesellschaftslehre

Grunwald, Dr. Georg / Pädagogische Psychologie. Eine genetische Psychologie der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion bis zur vollen Reife des Menschen auf Grund einer differentiellen Psychologie des Zöglings u. Erziehers. 2. verb. Aufl. gr. 8° (VII u. 436 S.) Berlin 1925, Dümmler. M. 7.50; Gzl. M. 9.72

Der Untertitel des Buches besagt, was sich der Verfasser als Ziel gesetzt hat. Er will einen bestimmten Ausschnitt aus der Psychologie behandeln, nämlich den, der von unmittelbarer Bedeutung für die Erziehung ist, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung; also nicht etwa eine Psychologie mit eingestreuten pädagogischen Ratschlägen. Grunwald sucht demnach die mit der Erziehung zusammenhängenden psychologischen Fragen in ein System zu bringen. Der Wurf ist gut gelungen, wenn auch mancher Satz noch bloße Meinung sein mag. Daher auch die günstige Aufnahme in katholischen wie nichtkatholischen Kreisen. Ein besonderer Vorzug dürfte sein, daß der Verfasser die Entwicklung des Menschen in seiner Gesamtheit ins Auge faßt, nicht etwa nur die ethische Seite wie z. B. Förster, und daher nicht bloß den Zögling, sondern auch den Erzieher berücksichtigt.

Das Werk ist aufgebaut auf der modernen Wertphilosophie. Deshalb finden wir bereits im allgemeinen Teil eigene Kapitel über die Werttypen der Zöglinge und Erzieher, und deshalb behandelt der besondere Teil die genetische Psychologie des Wahren (Wissenschaft), des Schönen (Kunst), des Guten (Sittlichkeit), des Heiligen (Religion). Wir dürfen uns glücklich schätzen, ein so bedeutendes, auf christlicher Grundlage aufgebautes Werk zu besitzen in Fragen, denen heutzutage so großes Interesse entgegengebracht wird. Man wünschte solch ein Buch in die Hand jedes Erziehers und Lehrers; auch dem Seelsorger und Juristen kann es wertvolle Aufschlüsse und Anregungen bieten. Es ist zugleich ein Zeugnis für den großen Wert einer festgegründeten Weltanschauung, wie sie das Christentum bietet, und offenbart so, wie nur von diesem Standpunkt aus die schwierigen Fragen der Erziehung befriedigend gelöst werden können. Besondere Erwähnung verdienen die reichen Literaturangaben. Die Darstellung ist fesselnd, der Druck klar und schön, der Preis verhältnismäßig niedrig.

P. Suso Mayer / Beuron.

Biederlack, Jos. SJ. / Die soziale Frage. Ein Beitrag zur Orientierung über ihr Wesen und ihre Lösung. 10. Aufl. gr. 8° (XII u. 344 S.) Innsbruck 1925, Felix Rauch. Brosch. M. 5.—

Die soziale Frage ist eine der dringlichsten unserer Zeit. Sie ist durch die Ereignisse der Kriegs- und Nachkriegszeit bis an die Elastizitätsgrenze beschwert. Wer immer es unternimmt, im Geist christlich-katholischer Weltanschauung zu ihrer Lösung beizutragen, ist ein Wohltäter der Menschheit. Der Verfasser ist als tüchtiger Moraltheologe bekannt; willig und mit gespanntem Interesse folgt man deshalb seiner Stellungnahme gerade zu dieser Frage. Er durchleuchtet die schwierigen Fragen bis auf ihre letzten wirtschaftlichen und sittlichen Grundlagen, ihre vielseitigen Auswirkungen und die Möglichkeiten einer Lösung. Priesteramtskandidaten, für die das Buch ursprünglich bestimmt war, aber auch allen, die sozial tätig sind und es berufsmäßig sein sollen, sei es zu ernstem Studium empfohlen. Als Orientierungspunkt in den verwickelten Problemen dienen dem Verf. immer wieder die Grundsätze, die der große soziale Papst Leo XIII. in seinen bekannten Rundschreiben aufstellte.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Äbteversammlung und Primaswahl (Rom, 1.—11. Oktober 1925)

Aus dem Bericht eines Augenzeugen.

Die Annalen des Benediktinerordens verzeichnen das Jubeljahr 1900 mit besonders hervorstechenden Lettern. Papst Leo XIII., der große Freund und Gönner des Ordens, hatte gerade das Heilige Jahr und die Jahrhundertwende ausgewählt, ein Werk zu krönen, an dem er schon ein Jahrzehnt gearbeitet hatte und dessen Vollendung ihm Herzensbedürfnis geworden war. Seit einigen Jahren grüßten von der

Hügelkette des Aventin nach dem Vatikan herüber die Türme von S. Anselmo, dem durch päpstliche Freigebigkeit neuerstandenen internationalen Benediktinerkolleg und Sitz des „Abtprimas". Am 11. November 1900 wurde unter außerordentlicher Feierlichkeit die Kirche von S. Anselmo eingeweiht. Leo XIII. hatte für diesen Zweck keinen Geringeren als seinen Staatssekretär, Kardinal Rampolla, zum »Legatus a latere« ernannt und zum Kirchenkonsekrator von S. Anselmo ausersehen. Eine große Anzahl von Kardinälen und anderen Kirchenfürsten umgaben den Vertreter des Heiligen Vaters. Vor allem aber war eine bisher nie gesehene Schar von Benediktineräbten und -mönchen erschienen. Es war in Wahrheit auch für den Orden ein Jubeljahr.

Das heurige Jubeljahr (1925) sollte eine noch größere und noch erlauchtere Schar benediktinischer Mitrenträger in der Ewigen Stadt vereinigen, zur Neuwahl des Abtprimas und dem damit verbundenen Kongreß der hochwürdigsten Äbte des ganzen Ordens. Als der hochselige Abtprimas Hildebrand de Hemptinne, aufgerieben von den vielen Arbeiten, im Jahre 1912 schwer erkrankte, wurde vom Heiligen Stuhle im Mai 1913 eine außerordentliche Äbteversammlung für die Wahl eines Koadjutors mit dem Rechte der Nachfolge angeordnet. Aus der am 13. Mai stattgefundenen Wahl ging der hochwürdigste Abt von Maria Laach, Fidelis von Stotzingen hervor. Schon am 13. August desselben Jahres beschloß der um den Orden so hochverdiente erste Primas in seinem ehemaligen Profeßkloster Beuron sein irdisches Leben. Vor dem St. Josepsaltar daselbst ruht seine sterbliche Hülle. Alsbald begann nun die eigentliche Amtsperiode des neuen Primas, welche nach apostolischem Dekrete zwölf Jahre dauert (Breve »Summum Semper« vom 12. Juli 1893). Die Neuwahl des Abtprimas wäre also an sich in den Monat August 1925 gefallen. Um aber die große Äbteversammlung nicht im Hochsommer und zur Zeit der unerträglichsten römischen Hitze abhalten zu müssen, hatte der Heilige Stuhl durch Reskript vom 5. Juli 1925 die Amtsperiode des Abtprimas um zwei Monate d. h. bis zum 13. Oktober 1925 verlängert.

Begreiflicherweise war die Aufmerksamkeit weiterer Kreise seit längerer Zeit auf dieses für den Gesamtorden so wichtige Ereignis gerichtet. Es stand außer Frage, daß der diesmaligen Äbteversammlung eine besondere Bedeutung zukommen würde, denn die Versammlung und Wahl von 1913 hatte einen mehr außerordentlichen Charakter. Sie konnte wegen der schweren Krankheit des damaligen Abtprimas nur ungenügend vorbereitet werden und mit wichtigeren, nicht unbedingt nötigen Fragen sich kaum befassen. Die diesmalige Versammlung konnte und mußte dagegen in umfassenderer Weise vorbereitet werden; sie bezeichnete den Abschluß der Amtsperiode eines in der Vollkraft der Jahre stehenden Primas; sie war die erste ordentliche Versammlung seit Einrichtung des Primates und erhielt dadurch in gewisser Beziehung prinzipiellen Charakter. Aus diesem Grunde war wohl auch das Interesse für den kommenden Kongreß besonders rege. Eigentümlicherweise glaubten aber gerade solche, die auf der Versammlung weder Sitz noch Stimme hatten und denen die Sorge um die Zukunft des Ordens weder anvertraut ist noch war, sich besonders um die kommende Versammlung kümmern zu müssen, wie das verschiedene Artikel beweisen, z. B. in der Bohemia, Prag; dem Korrespondenzblatt für den katholischen Klerus, Wien; in der „Neuen Zürcher Zeitung" Nr. 1066 vom 6. Juli 1925. Der so harmonische Verlauf der Verhandlungen, das herzliche, familiäre Zusammensein der hochwürdigsten Äbte, die glänzende Wiederwahl des bisherigen Abtprimas und die von allen Teilnehmern geäußerte hohe Befriedigung war die beste Antwort für jene „besorgten" Gemüter.

Durch Rundschreiben vom 20. Juli 1924, verbunden mit dem alljährlichen Berichte über den Stand des gemeinsamen Ordenskolleges, hatte der hochwürdigste Herr Abtprimas in erster offizieller Weise die Einberufung der Versammlung für den Monat Oktober 1925 angekündigt. Gleichzeitig wurden die hochwürdigsten Herren Äbte gebeten, ihre Wünsche und Vorschläge, soweit sie das Gesamtwohl des Ordens beträfen und bei den gemeinsamen Beratungen des Kongresses behandelt werden sollten, bis zum 21. März 1925 einzureichen und zwar womöglich im Einverständnis und unter Zustimmung der hochwürdigsten Äbte der betreffenden Kongregationen. Durch ein

zweites Zirkular vom 12. Mai 1925 wurden dann die hochwürdigsten Äbte (Abbates Praesides uud Abbates Regiminis) formell für den 1. Oktober 1925 zu den gemeinsamen Beratungen und zur Neuwahl des Abtprimas eingeladen. Als Versammlungsort wurde S. Anselmo bestimmt, wo auch sämtliche hochwürdigsten Äbte Wohnung finden sollten. Schon bald liefen von nah und fern die Antworten und zahlreichen Anmeldungen der hochwürdigsten Herren ein. Es konnte kein Zweifel mehr bestehen, daß die diesmalige Äbteversammlung eine der bedeutendsten werden sollte; an Universalität ist sie in der Tat vielleicht die größte in der Geschichte des 1400jährigen Ordens.

Als daher am Feste der Apostelfürsten die Professoren und Alumnen S. Anselmo verließen, galt es in den wenigen noch zur Verfügung stehenden Wochen das ganze Kolleg herzurichten und für die hohen Gäste bereit zu machen. Für die Begleiter der Äbte mußte auswärts Platz gesucht werden, denn außer den 90—100 hochwürdigsten Herren mußte im Kolleg noch Platz geschaffen werden für eine Anzahl Patres und Alumnen, die während der Zeit des Kongresses zu Diensten sein sollten. Fleißige, treue Laienbrüder waren rührig tätig und die Verwaltung des Kollegs traf alle Vorsorge, den hochwürdigsten Herren ein angenehmes, wenn auch bescheidenes Heim herzurichten.

Vom 20. September an begannen sich bereits die Räume des Kollegs zu füllen. Die Zellen, in denen sonst jugendliche Mönche und wissensdurstige Musensöhne lebten, wurden jetzt von ehrwürdigen Äbtegestalten bezogen, und im Refektorium saßen die hochwürdigsten Väter in langen Reihen den Wänden entlang, Kreuz an Kreuz, mehr Äbte als S. Anselmo je Alumnen gesehen. Ein unvergeßlich schönes Bild! Es war keine leichte Arbeit, mit 15 Alumnen, 15 Laienbrüdern und einigen Patres alles wohl zu ordnen. Vor allem war es nichts Geringes, in den wenigen Morgenstunden für 110 Zelebranten und Ministranten zu sorgen; sodann den Dienst an der Pforte und im Refektorium (Speisesaal) zu versehen, die einlaufende Post zu verteilen und die abgehende zeitig zu besorgen und sonstigen Wünschen der hohen Gäste gerecht zu werden. Doch das Schwierige gelang. Es muß aber auch gesagt werden, daß die hochwürdigsten Herrren sich in einer Weise an die aufgestellte Tagesordnung hielten, wie es selbst der Jugend von S. Anselmo als Muster dienen könnte. Von 5³⁰ bis 8 Uhr waren die heiligen Messen. Um 9 Uhr begannen für gewöhnlich die Beratungen. Um 12³⁰ war Mittagstisch und um 4 Uhr waren meistens wiederum Beratungen, die sich oft bis gegen Abendtisch, der um 7³⁰ stattfand, hinzogen. Freie Nachmittage benützten die hochwürdigsten Herren zum Besuche der Heiligtümer der Ewigen Stadt nnd zur Gewinnung des Jubelablasses. Das war mitunter sehr ermüdend; denn trotz Oktober war es noch reichlich warm.

Am Nachmittag des 30. September hielt der hochwürdigste Abtprimas mit den hochwürdigsten Präsides der fünfzehn Kongregationen eine kleine Vorbesprechung ab. Gleichzeitig wurden an die Kongreßmitglieder in eigens gedruckten Faszikeln die für die Beratungen eingelaufenen Vorschläge verteilt und die Eröffnung des Kongresses auf den 1. Oktober vormittags festgesetzt. Während der ganzen Dauer des Kongresses war durch Reskript der Ritenkongregation in allen heiligen Messen die oratio de Spiritu Sancto vorgeschrieben.

Am nächsten Tag, Donnerstag den 1. Oktober 9 Uhr vormittags, las der hochwürdigste Abtprimas die Heilig-Geist-Messe, der die hochwürdigsten Äbte in Prälatentracht im Chore beiwohnten. Am Schlusse stimmte der Zelebrant das Veni Creator an, das der fast hundertstimmige Äbtechor aufgriff und in wahrer Ergriffenheit zu Ende sang. Von den 111 wahlberechtigten Äbten waren 90 persönlich zugegen. Zwei nordamerikanische Äbte waren auf der Reise erkrankt: Abt Ignatius Conrad, New-Subiaco, und Abt Vinzenz Huber, S. Beda; sie waren jenseits der Alpen zurückgehalten. Von den abwesenden hatten 17 einen Vertreter bestellt.

Um 10 Uhr begann die erste Vollversammlung im Bibliotheksaal. Eröffnet wurde sie durch eine Begrüßungsansprache des hochwürdigsten Abtprimas. Ausgehend von der Einladung des Heiligen Vaters, zur Jubelfahrt nach Rom zu kommen, der die hochwürdigsten Väter gefolgt seien, schilderte er in kurzen Zügen die Hauptereignisse der

zwölfjährigen Amtsperiode: Privileg, die Doktorgrade in S. Anselmo zu verleihen, durch Papst Pius X. erteilt; Tod dieses großen Papstes und Gönners des Ordens; Ausbruch des Krieges; Schließung des Kollegs; vierjähriger Aufenthalt des Primas im gastfreundlichen Einsiedeln; 1919 Rückkehr nach Rom und Wiedereröffnung des Kollegs; dessen neue Blüte namentlich infolge des großen Wohlwollens und der tatkräftigen Hilfe Papst Benedikts XV.; allzufrüher Tod des großen Friedenspapstes; väterliches Wohlwollen auch des jetzigen Heiligen Vaters; sein Interesse für den gegenwärtigen Kongreß der Äbte. Alsdann gedachte er der heimgegangenen hohen Würdenträger des Ordens: Kardinal Serafini; Erzbischof Bonazzi, Erzbischof Benzler; Bischof Haid, Bischof Janssens; Abtprimas Hildebrand de Hemptinne usw., und wies dann hin auf das Wachstum des Ordens: einen Zuwachs von 1500 Religiosen trotz des Krieges in den vergangenen zwölf Jahren; auf die neuen großen Aufgaben der Stunde gegenüber einer sinkenden Kultur, die durch möglichst vollkommene Verwirklichung des Lebens und Arbeitens nach der heiligen Regel zu lösen seien. In der wahren Vollkommenheit der Glieder des Ordens bestehe das eigentliche Gut der Konföderation, dem zugleich die gegenwärtigen brüderlichen Beratungen dienen sollten. Zum Schluß führte der Redner noch kurz die einzelnen Titel der für die Beratungen vorgelegten Gegenstände auf:

Tit. I: De Confoederatione et Primate („Orden" und „Primas");
Tit. II: De Statutis et de Ordine Studiorum Collegii S. Anselmi (Haus- und Studienordnung des Kollegs von St. Anselm);
Tit. III: De Catalogo privilegiorum (Die kirchlichen Vorrechte des Ordens);
Tit. IV: De Re liturgica variisque Ordinis operibus (Liturgische Fragen und verschiedene Aufgaben des Gesamtordens).

Alsdann wurden auf Vorschlag des hochwürdigsten Abtprimas zu Vizepräsidenten des Kongresses gewählt der hochwürdigste Herr Erzabt von Monte Cassino, Gregorius Diamare, und der hochwürdigste Herr Erzabt von Pannonhalma, Remigius Bárdos; zu Sekretären die hochwürdigsten Äbte Ansgarius Vonier (Buckfast) und Laurentius Zeller (Trier), denen zwei Patres als Gehilfen beigegeben wurden. Um die Beratungen möglichst kurz und doch gründlich zu gestalten, nahm der Kongreß folgende Geschäftsordnung an.

Es werden unterschieden öffentliche und private Sitzungen. Die öffentlichen Sitzungen sind Vollsitzungen aller Äbte oder Ausschuß-Sitzungen der fünfzehn Kongregationspräsides mit je einem Abte als Delegierten. Die privaten Sitzungen sind Beratungen der Äbte der einzelnen Kongregationen unter dem Vorsitz ihres betreffenden Abtpräses. In den Privatsitzungen der einzelnen Kongregationen sollten die für die Vollsitzungen vorgelegten Gegenstände vorberaten werden; der Beschluß ist dann schriftlich dem Sekretär des Kongresses zu übergeben. Je nach Bedürfnis berufen darauf die Präsidenten des Kongresses eine Ausschußsitzung, in welcher die Beschlüsse der einzelnen Kongregationen gemeinsam besprochen werden. Hernach können die einzelnen Kongregationen auf Grund dieser Beratungen abermals eine Privatsitzung halten und übergeben spätestens am Vorabend der Vollsitzung ihren Beschluß dem Sekretär des Kongresses mit der Angabe des für die Vollsitzung eventuell bestimmten Redners. Die übliche Kongreß-Sprache soll das Latein sein.

Um $11\frac{1}{4}$ Uhr ward die Eröffnungssitzung beendigt. Für die nächste Vollsitzung wurde die Beratung des ersten Titels (de Confoederatione et Primate) angesagt. Die einzelnen Kongregationen hielten ihre Privatsitzungen und am folgenden Tage, Freitag den 2. Oktober, fand eine Ausschußsitzung statt, worauf für Samstag den 3. Oktober die zweite Vollsitzung anberaumt wurde. Sie fand nachmittags 4 Uhr statt und dauerte bis 7 Uhr. Um die Dauer des Kongresses nicht ungebührlich zu verlängern, wurde auch für den nun folgenden Sonntag (4. Oktober) eine Vollsitzung anberaumt. Sie dauerte von vormittags 10 Uhr bis 12 Uhr. In diesen beiden Vollsitzungen, sowie auch in der am Montag (5. Oktober) früh 9 Uhr stattfindenden vierten Vollsitzung wurde der erste Titel behandelt und zu Ende geführt. In diesen Sitzungen

entschied der Kongreß der Äbte, daß bezüglich der Konföderation und des Primates die in den beiden apostolischen Dekreten «Inaestimabilis unitatis vinculo» vom 16. September 1893 und «Summum semper» vom 12. Juli desselben Jahres und im Codex J. C. enthaltenen Bestimmungen unverändert beibehalten werden sollten, und daß deren Änderung oder authentische Erklärung nur dem Heiligen Stuhle selber zustehen könne. Die Versammlung hatte inzwischen eine Huldigungsadresse an den Heiligen Vater gesandt, worauf am 6. Oktober der Heilige Vater durch den Kardinal-Staats-Sekretär telegraphisch herzlich antwortete und seinen Segen sandte.

Auf Montag Nachmittag 4 Uhr (5. Oktober) war die 5. Vollsitzung einberufen. In ihr wurde Titel II beraten und zu Ende geführt. Abgesehen von geringen Änderungen wurde die von der Präsidesversammlung im Jahre 1920 approbierte Haus- und Studienordnung von den versammelten Äbten abermals gutgeheißen und als für die Alumnen und Professoren von St. Anselm verpflichtend erklärt. Zum Schlusse gab der hochwürdigste Abtprimas noch einen Überblick über den materiellen Stand des Kollegs und bat die Versammlung, im Interesse des Gesamtwohles des Ordens mitzuhelfen, daß die Finanzierung von St. Anselm auf eine normale und sichere Grundlage gestellt werde. Die hochwürdigsten Herren waren einstimmig dafür, und am folgenden Tag (6. Oktober) fand eine speziell dafür gebildete Kommissionssitzung statt. Wenn die von der Kommission vorgeschlagene und bereits angeordnete Fondbildung verwirklicht wird, dann kann St. Anselm im Laufe der Jahre auf eine gesunde finanzielle Grundlage gestellt werden, was im Interesse der Studien wie überhaupt des ganzen Ordens nur zu begrüßen wäre.

Die 6. Vollsitzung, Dienstag den 6. Oktober vormittags, beriet Titel III und war einstimmig dafür, daß man alles versuchen solle, die Privilegien der Kassinesischen Kongregation («Privilegia Cassinensia») für die ganze Konföderation revidiert und neu approbiert zu erwirken. Es wird dem hochwürdigsten Abtprimas überlassen, dies im geeigneten Zeitpunkt von der römischen Kurie zu erlangen.

Nachmittags 4[30] fand die siebte und letzte Vollsitzung statt. In ihr wurde Titel IV beraten und zu Ende geführt. Zum Schlusse wurden von der Versammlung zu Assistenzäbten des Primas gewählt die hochwürdigsten Herren Ildephons Schuster, Abt-Ordinarius von St. Paul (Rom), und Benedikt Gariador, Generalabt der Kongregation von Subiaco. Um 7 Uhr abends war die Sitzung beendigt.

Die Beratungen waren also schneller zu Ende geführt worden, als man anfänglich glauben konnte. Die Stimmung der versammelten Väter war eine frohe. Am folgenden Tage, Mittwoch den 7. Oktober, dem Feste der Rosenkranzkönigin, sollte die Neuwahl des Primas stattfinden. Niemand sprach eigentlich von der Wahl. Das Ergebnis schien im voraus selbstverständlich, und niemand zweifelte, daß der Wahltag von derselben Harmonie und Eintracht getragen sein werde, wie die Tage der vorausgegangenen Beratungen.

Morgens 9 Uhr las der hochwürdigste Herr Erzabt von Monte Cassino, Gregorius Diamare, der nach den Bestimmungen der Kongregation der Religiosen der Wahl zu präsidieren hatte, die Heilig-Geist-Messe, welcher die hochwürdigsten Väter wiederum in Prälatentracht anwohnten. Am Schlusse sangen die hochwürdigsten Äbte wie zu Beginn des Kongresses das «Veni Creator». Um 10 rief die Glocke die Wähler zur achten und letzten, der wichtigsten Plenarsitzung in die Kongreßaula. Nach der üblichen Anrufung des hl. Geistes wurde der letzte Teil des Protokolles verlesen und approbiert. Darauf dankte der hochwürdigste Herr Erzabt von Monte Cassino, als erster Vizepräsident des Kongresses, in kurzen aber bewegten Worten dem hochwürdigsten Abtprimas für die aufopfernde und vorbildliche Hingebung, mit der er sich während seiner ganzen Amtsperiode und insbesondere jetzt wieder während der Ädteversammlung der Sache des Ordens gewidmet habe. Der Abtprimas dankte seinerseits in herzlichen Worten den hochwürdigsten Äbten für ihr Vertrauen, ihre brüderliche Liebe und treue Mithilfe in der Arbeit um das Wohl des Ordens, sowie für die Geduld und gütige Nachsicht, die sie mit ihm gehabt. Mit einem Worte des Dankes gegen Gott,

den Helfer der Schwachen und gütigen Geber alles Guten, erklärte er sodann seine Amtszeit für beendet und verließ die Aula. Es war etwas nach ½11 Uhr.

Die unmittelbaren Wahlvorbereitungen (Wahl und Vereidigung der Skrutatoren, Prüfung der Wählerliste und Vereidigung der Wähler) nahmen geraume Zeit in Anspruch, so daß die eigentliche Wahl erst nach ½12 Uhr begann. Als es um 12 Uhr Angelus läutete, war die lange Prozession der 107 Wähler noch nicht ganz zu Ende.

Inzwischen wurde es im Kolleg lebendig. Die anwesenden Alumnen, Patres und Gäste sammelten sich im Klaustrum vor der Aula und warteten mit Ungeduld auf die Verkündigung des Wahlergebnisses. Ungefähr 20 Minuten nach 12 Uhr hörte man von der Kongreßaula her lebhaften Beifall und Händeklatschen. Die Außenstehenden brachen in ebenso lebhaften Beifall aus; denn wiewohl noch nichts bekannt gegeben war, wußte doch jeder, was dies zu bedeuten hatte. Nochmals entstand eine 5 Minuten lange Stille in der Aula, dann folgte neuer Applaus, der draußen abermals ein lebhaftes Echo fand (der erste Beifall hatte die erreichte Stimmenmehrheit, der zweite die Beendigung der Stimmenzählung angedeutet). Endlich kurz nach 12^{30} trat der hochwürdigste Herr Erzabt von Monte Cassino heraus; aber er schwieg. Ernst und feierlich schritt er, begleitet von dem hochwürdigsten Herrn Generalabt Gariador, der Abtei zu. Alle verstanden es: man suchte den Gewählten, um seine Zustimmung zu erhalten und die Wahl damit zu vollenden. Gleich im ersten Wahlgang war der seitherige hochwürdigste Abtprimas mit überwältigender Mehrheit erneut gewählt worden. Die wenigen zersplitterten Stimmen traten daraufhin durch Akzeß sofort den andern bei, wodurch die Neuwahl eine einstimmige wurde.

Als der Neugewählte, geführt von den beiden hochwürdigsten Begleitern, die Kongreßaula betrat, brach ein stürmischer, langandauernder Beifall los, manches Auge wurde tränenfeucht vor Ergriffenheit. Lautlose Stille trat ein, als der Neugewählte mit zitternder Stimme seine Zustimmung gab und zwar, wie er sagte, im Gehorsam gegen den Heiligen Vater, der ihm in der letzten Audienz gesagt habe, es sei sein Wille, daß er im Falle der Wiederwahl das Amt abermals annehme. Alsdann dankte der hochwürdigste Herr den versammelten Vätern für das große Vertrauen und die Liebe, die sie ihm abermals bezeugen wollten; er bat um Bewahrung derselben und um tatkräftige Unterstützung in der Erfüllung der großen und schweren Aufgabe. Er versprach seinerseits, alle seine Kräfte dem Wohle des Ordens zu weihen und allen in Liebe zu dienen. „So wollen wir, umschlungen vom Bande herzlicher Liebe, ‚freudig dem Könige dienen‘ (Gen. 47, 5), ‚auf daß in allem Gott verherrlicht werde‘ (Hl. Regel Kp. 57—1 Petr. 4, 11): sic intimo caritatis vinculo uniti laeti serviemus Regi, ut in omnibus glorificetur Deus“, schloß er.

Inzwischen läuteten die Glocken vom Turme und kündeten das Ereignis der Nachbarschaft; der Draht aber trug in den nächsten Stunden die Nachricht über Länder und Meere bis zu den entferntest wohnenden Söhnen St. Benedikts. Die erlauchte Versammlung und alle Anwesenden zogen in die Kirche, um in einem freudigbewegten Te Deum dem Herrn zu danken für die Segnungen des Tages und die Gnaden der vergangenen Woche. Der hochwürdigste Herr Erzabt von Monte Cassino konnte die Schluß-Oration vor innerer Bewegtheit und Rührung nur mit Mühe beendigen. Alle empfanden, was ein Mitbruder zu mir sagte: „Ich glaube, es herrscht in unserem Orden mehr brüderliche Liebe als sonstwo; wir sind stärker und einiger als andere“. „Ja“, dachte ich bei mir, „vom Herrn ist dies geschehen, und wunderbar ist es in unseren Augen“ (Ps. 117, 23).

Da die gemeinsame Audienz der hochwürdigsten Äbte beim Heiligen Vater noch einige Tage auf sich warten ließ, machten diese in der Zwischenzeit ihre Wallfahrten nach Monte Cassino und Subiaco oder besuchten die Castelli Romani. Am 9. Oktober nachmittags 4 Uhr empfing S. Eminenz Kardinal Gasquet die hochwürdigsten Äbte in S. Callisto, wo in eben jenen Tagen auch die Mitglieder der Vulgatakommission zu wichtigen Beratungen sich eingefunden hatten.

Am Sonntag den 11. Oktober sollte der Kongreß mit der Papstaudienz seinen

feierlichen Abschluß finden. Für 1 Uhr nachmittags war die Audienz angesagt, da aber noch ein großer Pilgerzug auf den Heiligen Vater wartete, so wurde es 2 Uhr. Die hochwürdigsten Äbte machten vorher noch dem Staatssekretär, Eminenz Kardinal Gasparri, ihre Aufwartung. Dann versammelten sie sich im Konsistoriensaale, wo der Heilige Vater sie empfangen wollte. Die übrigen Bewohner von S. Anselmo und die Begleiter der hochwürdigsten Äbte wurden im anstoßenden Saale aufgestellt.

Um 2 Uhr erschien der Heilige Vater, umgeben von seinem Gefolge. Mit väterlicher Huld begrüßte er die hochwürdigsten Äbte und ließ sich dann von dem Abtprimas die einzelnen vorstellen. Für alle hatte der Heilige Vater ein gütiges Wort und jedem überreichte er die Jubiläumsmedaille. Auch die Patres und Alumnen wurden zum Ringkusse zugelassen und erhielten die Medaille. Darnach bestieg der Heilige Vater den Thron und begrüßte in herzlichen und huldvollen Worten die »Corona Abbatum«. Er gab seiner großen Freude Ausdruck, die Vertreter der ganzen Benediktinerwelt um sich geschart zu sehen, er gedachte der vierzehnhundertjährigen segensreichen Tätigkeit der Söhne St. Benedikts für die heilige Kirche, die Verbreitung des Glaubens, die Wissenschaft und Kultur und die ganze menschliche Gesellschaft vor allem durch Opfer, Gebet und Selbstheiligung. Er gab seiner Freude Ausdruck über das Ergebnis der Tagungen und Beratungen, vor allem auch über die Wiederwahl des hochwürdigsten Abtprimas Fidelis von Stotzingen, der ihm umso teurer sei, je näher er ihn bei sich habe und je mehr er ihn kenne. Endlich gedachte der Heilige Vater in besonderer Weise all der geistlichen Söhne, deren Väter vor ihm ständen, und all der Scharen, die von den Söhnen St. Benedikts dem ewigen Ziele zugeführt würden. Ihnen allen gelte sein Gruß und sein besonderer Segen. „Empfangt selber Unseren apostolischen Segen als Unterpfand der väterlich wohlwollenden Gesinnung, die Wir gegen Euch alle hegen, und als Ausdruck des überreichen Lohnes, den Gott Euch im Himmel bereitet“: »Habeatis benedictionem Nostram Apostolicam pignus paterni ac grati animi, quo vos omnes prosequimur, signum uberrimae mercedis, quam Deus vobis praeparavit in coelis«, so schloß der Heilige Vater und erteilte den apostolischen Segen samt Vollmacht, ihn in der Heimat zu spenden.

Gesegnet, reich gesegnet vom Stellvertreter Christi wollten die Väter des Ordens nun heimwärts ziehen, sie, von denen in der heiligen Regel geschrieben steht: „Als Christi Stellvertreter sieht sie der Glaube im Kloster an“, »Christi agere vices in monasterio creditur [Abbas]«. Doch von Rom scheidet man nicht, ohne das Angesicht Petri nochmals gesehen zu haben. Einige Minuten später sah man sie alle stillbetend an der Confessio des hl. Petrus knien. Fast hundert Äbte und mit ihnen eine fast ebenso große Schar von Patres, Alumnen und Laienbrüdern. Verwundert schaute alles auf: »tanti, ma tanti Abati!« „Was Äbte, was Äbte!“ Lange knieten sie da und beteten, eine feierliche, eine große Stunde für den Orden. Ich weiß nicht, welche Anliegen in jenem Augenblick alle zum Himmel stiegen, aber der Engel Gottes hat sie aufgezeichnet, und der hl. Petrus wird sie als mächtiger Anwalt zu seiner Zeit am Throne Gottes vertreten. »Ut in omnibus glorificetur Deus.«

Festkalender. Zu den Büchern von P. Anselm **Schott** erscheint eben bei Herder in Freiburg zum ersten Male für das Jahr 1926 ein „Festkalender“ und zwar eine **allgemeine Ausgabe** (der allgemein-kirchliche Kalender) und damit vereint je eine **besondere** für die Diözesen Breslau, Freiburg, Köln, München, Münster, Regensburg, Rottenburg, Trier und Würzburg. Unser Verlag besorgt gern Bestellungen.

Das Reichenauer Missale, dessen in Birnbaumholz geschnittener Einbanddeckel (1872) wir unseren Lesern heute schon vorführen, wird im nächsten Hefte mit anderen Werken des P. Desiderius Lenz Gegenstand eines umfangreichen Aufsatzes sein. Heute sei nur darauf aufmerksam gemacht, daß in die sieben Kreisscheiben des ornamentalen Rahmens der Vorderseite die lateinischen Anfänge der O-Antiphonen eingeschrieben sind.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Joseph Guntermann: Der Mittler des Neuen Bundes

Mittelstück der Münchener Ostfriedhof-Kuppel

Der Osterſonne

Aus der alten ſyriſchen Liturgie

*

Der Herr zertritt erſtehend des Todes Reich
Und ſtürzt in Trümmer deſſen ſo ſtarke Stadt.
Dann ſteigt die Sonne aus dem Scheol
Leuchtend empor und erhellt die Erde.

*

Und ihrem Aufgang jauchzen entgegen rings
Der Schöpfung Kinder; des Paradieſes Tor
Erſchließt Er, heißt den Cherub weichen,
Führet zur Höh' den verlornen Adam.

*

Der Urſtänd Boten reihen und drängen ſich,
Von Mund zu Munde flieget das frohe Wort;
Die Engel künden's, Frauen hören's,
Freudig enteilen zum Grab Apoſtel.

*

Des Lobes Lieder ſollen ertönen Dir,
O Heiland heute! Siehe, die Finſternis
Des Irrwahns ſinkt vor Deinem Lichte,
Pſalmen erſchallen Dir von den Völkern.

(Übertragung von Zingerle-Manſer O. S. B.)

* *

*

Die Osterbotschaft

Von Abt Laurentius Zeller / St. Matthias-Trier

Surrexit Dominus vere! Der Herr ist wahrhaft auferstanden! Das ist die heilige Botschaft, die das Osterfest der Welt verkündet. Alle, die sie hören und verstehen, antworten freudevollen Herzens: Alleluja! Die Osterbotschaft bringt die Antwort auf alle Fragen; sie enthüllt die Geheimnisse des Lebens. „Verschlungen ist der Tod im Siege! Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel" (1 Kor. 15, 55), so dürfen wir heute alle mit Paulus ausrufen.

Christus der Herr ist unter Schmerz und Schmach am Kreuze gestorben. Die Mächte der Finsternis, Lüge und Gewalt, haben die Nägel durch seine Hände und Füße getrieben. Seine Feinde haben ihn verhöhnt, als er sterbend am Kreuze hing. Ihre Bosheit freute sich des Sieges. Aber ihr Sieg war nur scheinbar und von keiner Dauer. Die Bosheit kann nicht über die Liebe triumphieren, die Lüge kann nicht die Wahrheit überwinden. Der Herr der Wahrheit und der Liebe mußte Sieger bleiben.

Es war nicht Ohnmacht, daß der Herr am Kreuze starb; es war sein eigener, freier Wille. Er hatte die Gewalt und das Recht, seinen Leib den Mächten der Bosheit zu überlassen. Er ließ sie gewähren, weil er den Vater und uns im Vater liebte; er wollte von ihnen hingeschlachtet werden wie ein Lamm, das seinen Mund nicht öffnet (Is. 53, 7). So wollte es der Vater zur Sühne unserer Sünden. Sein ewiger, wesensgleicher Sohn hat das Gewand unserer Sterblichkeit angezogen, um unsere Sündenlast zu tragen und uns zu zeigen, wie ein Kind den Vater im Himmel ehrt und liebt. „Er erniedrigte sich und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze" (Phil. 2, 7).

Der Herr hat aber auch die Gewalt erhalten, sein Leben wieder zu nehmen. Niemand hat es ihm genommen, niemand konnte es ihm nehmen. Aus eigenem Willen und eigener Macht hat er es hingegeben und wieder genommen; denn auch dies wollte der Vater (Joh. 10, 18). Weil er Demut und Gehorsam geübt hat, „wollte ihn der Vater erhöhen und ihm einen Namen geben, der über alle Namen ist. Im Namen Jesu sollen sich alle Knie beugen im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt" (Phil. 2, 9 f.). Christus ist von den Toten auferstanden und hat seinen gekreuzigten Leib in das Gewand der Herrlichkeit gekleidet. Und allen, die ihr Knie in seinem Namen beugen, allen, die an ihn glauben und ihn lieben, schenkt er das gleiche, ewige Leben; alle sollen mit ihm auferstehen. Das sagt uns die Osterbotschaft: Surrexit Dominus vere! Alleluja!

Die frommen Frauen von Jerusalem waren die ersten, die aus dem Munde eines Engels am großen Ostermorgen die heilige Botschaft vernehmen durften. In früher Morgenstunde hatten sie eilig das Grab des gekreuzigten Meisters aufgesucht, um seinem Leichnam die letzten Dienste der Liebe zu erweisen. Zu rasch war am Freitag die Nacht hereingebrochen. Sie konnten damals das Werk der Bestattung nicht so vollenden, wie es ihre Verehrung und Liebe zum Heiland verlangte. Deutlich und mehr als einmal hatte wohl der Herr von seinem Tode gesprochen und seine Auferstehung für den dritten Tag vorausgesagt. Doch die Verheißung war zu groß und zu neu, die Geschehnisse des Karfreitags zu gewaltig, als daß schwache Menschen alles auf einmal zu fassen vermochten. Die guten Frauen hatten ihren Glauben wohl nicht verloren und dem Meister die Treue bewahrt. Aber das große Geheimnis des Ostertages überstieg ihre Fassungskraft; die Auferstehung Jesu haben sie nicht erwartet. Mit kostbaren Salben und Gewürzen begaben sie sich in aller Frühe auf den Weg, ernstlich beschäftigt mit der Sorge, wer ihnen den großen Stein vom Eingang der Felsenkammer wegwälzen solle. Sie erreichen das Grab und sehen zu ihrem Schrecken, daß der Stein schon weg und das Grab offen ist. Doch der Anblick der leeren Grabkammer weckt in ihren Herzen nicht Osterfreude, sondern Furcht und Schrecken. Sie wissen nicht, was mit dem Leichnam ihres Meisters geschah. Maria Magdalena will ihn suchen, indes die andern in die Stadt zurückkehren, um den Jüngern das Erlebte zu melden.

Da erscheint ihnen ein Engel Gottes, der vom Himmel herabgestiegen, um das leere Grab zu öffnen. War doch der Heiland in aller Stille zurückgekehrt ins Leben und hatte das Grab verlassen, ohne den Stein und die Siegel zu verletzen, selbst ohne die Wachen in ihrem eitlen Dienste zu stören. Der Anblick des überirdischen Wesens in strahlendem Gewande erschreckt die Frauen von neuem. Aber der Engel verkündet ihnen die heilige Osterbotschaft: „Fürchtet euch nicht. Ich weiß, ihr suchet Jesum, den Gekreuzigten. Er ist nicht hier, er ist auferstanden, wie er es euch vorausgesagt hat. Kommet und sehet den Ort, wo der Herr gelegen“ (Matth. 28, 5 f.). Nun muß die Furcht der Freude weichen. In den Seelen der frommen Frauen tagt der Ostermorgen. Sie eilen in die Stadt, um Petrus und seinen Gefährten Kunde von dem zu bringen, was sie draußen am Grabe gesehen und gehört haben. Auf dem Wege steht plötzlich der Meister in seiner verklärten Menschheit leibhaftig vor ihren Augen und entbietet ihnen seinen Gruß. Nun erkennen sie die volle Wahrheit der Worte des Engels: der Osterglaube und die Osterfreude erfüllen ihre Seelen.

Surrexit Dominus vere! Der Herr ist wahrhaft auferstanden! Mit dieser Osterbotschaft treten die Frauen in heiliger Begeisterung vor Petrus und die anderen Apostel. Auch sie hatten aus dem Munde des Meisters wiederholt vernommen, daß er am dritten Tage auferstehen werde (vgl. Matth. 16, 22; 17, 23; 29, 19), aber ebenfalls ohne ihn verstanden zu haben. Unter den Ereignissen der letzten Tage waren alle ihre Erwartungen zusammengebrochen. Ihre Vorstellungen vom nahen Reiche des Messias waren wie Wasser zerronnen, ihre Hoffnungen auf die Wundermacht des Meisters wie welke Blätter vom Baume gefallen. Sie fühlten sich geistig so sehr mit ihrem Volke verwachsen, daß das Kreuz auch ihnen zum Anstoß wurde (vgl. 1 Kor. 1, 23). Denn obwohl der Herr ganz klar und offen vom Leiden und der Auferstehung gesprochen, ist ihnen der Sinn seiner Worte verborgen geblieben. Sie verstanden gar nicht, was er gesagt hatte (Luk. 18, 34). So finden sie auch am Ostermorgen nicht die Kraft in sich, die Botschaft der eifrigeren Frauen gläubig und freudig aufzunehmen.

Petrus und Johannes eilen hinaus zum Kalvarienberg, um zu sehen, ob das Grab wirklich offen und leer ist. Johannes geht voraus; er ist jünger, und die bange Ungewißheit beflügelt seine Schritte. Er sieht das offene Grab, wagt aber nicht einzutreten, bis Petrus nachkommt. Petrus betritt die Grabkammer; doch er findet nur die leeren Leintücher und das Schweißtuch, in das das Haupt des Meisters eingehüllt war, gesondert und geordnet bei den anderen Linnen. Nun geht auch Johannes hinein und überzeugt sich von der Leere des Grabes. „Er sah und glaubte", so berichtet er selber schlicht und aufrichtig von seinem Erlebnis am Ostermorgen. Dieser Erklärung fügt er die bedeutsamen Worte bei: „Die Jünger hatten die Schrift noch nicht verstanden, daß Jesus von den Toten auferstehen müsse" (Joh. 20, 8 f.). Die beiden Apostel kehren zu ihren Gefährten in die Stadt zurück und berichten, was sie am Grabe gesehen.

Der Glaube des Johannes findet im Kreise der Apostel keine offenen Herzen. Nur schwer und langsam kann sich die große Wahrheit bei ihnen den Eingang bahnen. Die beiden Jünger Lukas und Kleophas haben Jerusalem traurig verlassen. Lange waren sie in der Stadt geblieben und machten sich erst auf, als die Zeit drängte. Vor Anbruch der Nacht wollten sie noch ihre Heimat Emmaus erreichen. Ihre Hoffnung, Jesus sei der erwartete Messias und werde sein Volk erlösen, war mit dem Gekreuzigten gestorben. Der Herr gesellt sich zu ihnen auf dem Wege, ohne daß sie ihn erkennen. Treuherzig eröffnen sie ihm ihre Enttäuschung, die auf ihrer Seele lastet. Zwar haben sie die

Osterbotschaft aus dem Munde der Frauen vernommen; doch nicht Glauben und Freude, sondern neue Zweifel und Schrecken löste sie in ihren Seelen aus. Sie erzählen dem unbekannten Weggefährten, daß die Frauen vor Tagesanbruch den Leichnam im Grabe nicht vorfanden. Die Erscheinung eines Engels habe ihnen dort bezeugt, er lebe. Einige von ihnen seien selbst ans Grab gegangen und haben alles so gefunden, wie die Frauen berichtet haben; ihn selbst aber sahen sie nicht (Luk. 24, 13 ff.). Erst als der Auferstandene sich mit ihnen an den Tisch setzt und das Brot bricht, gehen ihnen die Augen auf. Jetzt erkennen sie ihn; er aber entschwindet ihren Augen. Sie eilen trotz der Dunkelheit, die inzwischen hereingebrochen, nach Jerusalem zurück, um den Brüdern die frohe Kunde zu bringen. Sie selber werden jedoch von den Aposteln und Jüngern bereits mit der lauten Botschaft empfangen: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden und dem Simon erschienen" (ebd. 34). Doch siehe! Während sie die großen Erlebnisse austauschen und das heilige Geheimnis des Tages zu erfassen beginnen, steht Jesus mitten unter ihnen und entbietet seinen Ostergruß: »Pax vobis!« Der Friede sei mit euch! Sie erschrecken und fragen sich: Ist es wirklich der Herr? Oder ist es Täuschung, ein Geist? Da zeigt ihnen Jesus seine Hände und Füße. Freude und Verwunderung bemächtigt sich nun der schwachen Seelen; den gläubigen Anschluß an den auferstandenen Meister können sie aber noch nicht finden. Jesus kommt ihrer Schwäche entgegen. Er ißt mit ihnen und mahnt sie zu glauben. Endlich wird es Ostern in ihren Herzen; sie fassen den Sinn der heiligen Botschaft des Tages. Das Alleluja erwacht in ihren Herzen und füllt sie aus.

Auch den Bewohnern von Jerusalem, die nicht zu den Jüngern zählen, läßt der Herr in seiner Güte die Osterbotschaft bringen. Er will ja, was sein Vater im Himmel will, und des Vaters Wille ist, „daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1 Tim. 2, 4). Ebenso sollen seine Feinde die Wahrheit erfahren. Vielleicht dringt ein Strahl der Ostersonne durch die Wolken ihrer Verblendung. Das ganze Volk soll es wissen, daß der Gekreuzigte trotz Wächter und Siegel nicht im Grabe geblieben ist. Die Führer des irregehenden Volkes haben am blutigen Karfreitag das Ziel ihrer Leidenschaft erreicht, aber sie konnten ihres Sieges nicht froh werden. Auch an ihrer Seele begannen Zweifel und Angst zu nagen. Sie kannten die Weissagung des verhaßten Nazareners, daß er am dritten Tage wieder auferstehen werde. Daher hatten sie Pilatus um eine Wache für das Grab gebeten. Nur Vorwand war der Hinweis, es könnten die Jünger kommen und den Leichnam stehlen, um dann die

Nachricht zu verbreiten, er sei auferstanden. Nein! Die Jünger Jesu sind nicht die Männer, die zu Lügen greifen, um ihrem Meister zum Siege zu verhelfen. Sie haschen nicht nach trügerischen Erfindungen, um darauf den Bau ihrer Messiashoffnungen, ihrer eigenen Erwartungen zu gründen. Solche Waffen der Ohnmacht überlassen sie den Hohenpriestern und Schriftgelehrten ihres Volkes. Diese halten Rat, was zu tun sei. Ohne Zweifel war die Lage sehr kritisch. Ein gewaltiger Erdstoß hatte die Wächter am Grabe in der Frühe des Sonntagmorgens vom Schlafe aufgerüttelt. Von unsichtbarer Hand war ungeachtet der behördlichen Siegel der Stein vom Eingang des Grabes weggewälzt worden. Die bestellten Hüter mußten sich überzeugen, daß das Grab leer sei. Eilends gingen sie in die Stadt, das Geschehene zu melden. Aus dem Munde der selbstgedungenen Soldaten muß der Hohe Rat die Osterbotschaft entgegennehmen. Aber Menschenherzen können härter sein als Stein. Den verblendeten Sinn der Schriftgelehrten und Pharisäer hatte schon der Heiland selber deutlich gekennzeichnet. Er wolle, sprach er einstens, zu ihnen nicht in Gleichnissen reden, „weil sie sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht hören und nicht verstehen“ (Matth. 13, 13). Hartnäckig gehen sie den Weg der Lüge weiter und bestechen die Wächter mit dem Bemerken: „Saget: Seine Jünger sind bei Nacht gekommen und haben ihn gestohlen, während wir schliefen. Sollte dies dem Landpfleger zu Ohren kommen, so werden wir ihn beruhigen und sorgen, daß euch nichts geschieht“ (ebd. 18, 14). Sie sind auch des Landpflegers sicher. Mit Geld und Lüge wollen sie die Wahrheit knechten. Doch mit derartigen Mitteln vermag man vielleicht die Welt zum Schweigen bringen; Gottes Recht und Wahrheit wird sich die Wege bahnen. Die Osterbotschaft kann nicht ungehört verhallen: Surrexit Dominus vere!

Durch vierzig Tage ist der Herr nach seiner Auferstehung noch auf dieser Erde geblieben. Immer wieder hat er sich in seiner verklärten Menschheit den Jüngern und Aposteln gezeigt. Er sprach mit ihnen über die Geheimnisse des Reiches Gottes und befestigte ihren Glauben. Dann nahm er sie mit hinaus auf den Ölberg, um vor ihren Augen hinaufzufahren in den Himmel. Er hat ihnen den Tröster gesandt, den Heiligen Geist, wie er versprochen. Unter sichtbaren Zeichen und Wundern ist der Geist Gottes auf sie herabgekommen und hat Bekenner aus ihnen gemacht. Gleich am Pfingstfest begannen die Apostel ihre große Aufgabe und haben die Auferstehung des Heilandes verkündet; sie haben der Welt das Osterfest gebracht. In der Überbringung der Osterbotschaft hat Petrus die Hauptaufgabe des Apostelamtes ge-

sehen. So verstehen wir seine Worte vor der Wahl des Ersatzmannes für den Verräter Judas: „Brüder, einer von den Männern, die mit uns zusammen waren während der ganzen Zeit, da der Herr Jesus unter uns ein- und ausging, muß nun mit uns ein Zeuge seiner Auferstehung werden“ (Apg. 1, 22).

Am Pfingsttage macht Petrus die Osterbotschaft zum Gegenstand seiner ersten Predigt: „Männer Israels“, so ungefähr spricht er, „höret meine Worte: Jesum von Nazareth, einen Mann, den Gott unter euch bezeugt hat durch Zeichen und Wunder, wie ihr wohl wisset, habt ihr durch die Hand der Gottlosen in den Kreuzestod geliefert. Gott aber hat ihn auferweckt von den Toten, wie David vorausgesagt hat: dafür sind wir alle Zeugen“ (vgl. Apg. 2, 22 ff.). Die Jünger zogen hinaus in alle Welt und verkündeten die Auferstehung des Herrn, wohin sie kamen. „Mit großer Kraft“, so lesen wir in der Apostelgeschichte (4, 33), „gaben die Apostel Zeugnis von der Auferstehung Jesu Christi unseres Herrn“. Mit dem Ostergeheimnis steht und fällt unser Glaube. So schreibt der hl. Paulus ausdrücklich im ersten Briefe an die Korinther: „Wenn wir predigen, daß Christus von den Toten auferstanden ist, wie können dann einige unter euch behaupten, daß es keine Auferstehung der Toten gibt? Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, so ist auch Christus nicht auferstanden. Ist aber Christus nicht auferstanden, dann ist unsere Predigt umsonst und nichtig euer Glaube. Ja wir stehen da als falsche Zeugen Gottes ... Wenn Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig und ihr seid noch in euren Sünden ... Nun aber ist Christus auferstanden von den Toten als Erstling der Entschlafenen“ (1 Kor. 15, 12 ff.).

Die Osterbotschaft der Apostel ist nicht leer verklungen. Tausende und Millionen haben sie gläubig in ihr Herz aufgenommen und sind selbst zu neuem Leben auferstanden. Sie haben das Grab des Irrtums und der Sünde verlassen und sind ins Leben der Wahrheit und Gnade zurückgekehrt, das alle Nachkommen Adams in ihrem Stammvater verloren hatten. Der große Ostertag der Kirche war angebrochen. Osterfrieden und Osterfreude im Herzen, das Alleluja auf den Lippen, ziehen die christlichen Geschlechter durch das Tränental des irdischen Lebens. Vor ihnen liegt ja das Land der Verheißung, wo Christus mit den Seinen in der Herrlichkeit des Vaters ewige Ostern feiert. Surrexit Dominus vere! Alleluja!

Noch heute feiert die Kirche ihr Hochfest und trägt die Osterbotschaft hinaus in alle Welt. Sie braucht sich nicht zu wundern, wenn auch heute Menschen leben, die Ohren haben und nicht hören, die Augen

haben und nicht sehen. Verblendet wie einst die Bewohner von Jerusalem gehen sie ihren weltlichen Zielen nach. Sie dienen dem Geiste des Geldes, der Leidenschaft und der Lüge und bleiben ruhig im Grabe ihrer Sünden. Wenn sie auch sehen, daß andere Ostern feiern, und hören, wie andere Alleluja singen, die Osterbotschaft in ihrem tiefsten Sinn dringt nicht durch den Deckstein ihres Grabes. Der Mensch hat seinen eigenen Willen und kann der Wahrheit widerstehen. Der Tag wird aber kommen, wo jeder Widerstand zusammenbrechen muß. Dafür bürgt der christliche Glaube, die Lehre des Heilands selber.

Darum hört die Kirche nicht auf, siegesgewiß und siegesfroh, das Osterfest zu feiern und ihr Alleluja zu singen. Die Osterbotschaft weckt in den Herzen ihrer gläubigen Kinder Frieden und Freude. Schwer lastet freilich das Leid der Gegenwart auch auf ihren Schultern und oftmals gerade auf ihnen am schwersten. Aber mußte nicht auch Christus Vieles leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen? Und dann: Können die Leiden dieser Zeit, auch unserer so geprüften Gegenwart, verglichen werden mit der künftigen Herrlichkeit, die einst an uns offenbar werden soll (vgl. Luk. 24, 26; Röm. 8, 18). Ja, die Osterbotschaft ist groß und heilig. Sie weckt in unserer Seele das Zeugnis des Geistes, „daß wir Kinder Gottes sind“. Denn am Ostertage unserer Taufe sind wir mit Christus auferstanden zu neuem Leben und haben den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir zu Gott rufen: Abba, Vater. Und sooft das Osterfest der Kirche wiederkehrt, gibt der Geist des Herrn selbst unserem Geiste Zeugnis, daß wir Kinder Gottes sind (Röm. 6, 4; 8, 15 f.). Mag unser Leib den Keim des Todes in sich tragen und einst im Grabe modern, die Seele ist mit Christus auferstanden und trägt ewiges Leben in ihrem geheimnisvollen Wesen. Wenn einmal der große Tag der Weltverklärung aufleuchtet (Röm. 8, 19 ff.) und die Leiber aus ihren Gräbern erstehen, wird sie ihr Leben dem Leibe mitteilen und die eigene Herrlichkeit in ihm auswirken. Denn das ist der Wille des Herrn: „Wo ich bin, da soll auch mein Diener sein; wer mir dient, den wird mein Vater verherrlichen“ (Joh. 12, 26).

Surrexit Dominus vere! Der Herr ist wahrhaft auferstanden und wir mit ihm! Alleluja!

Die Urständ Christi zieht stufenweise das All nach oben. Die Unterwelt läßt ihre Gefangenen aufwärts wallen; die Erde schickt ihre Toten vom Grab zum Himmel; der Himmel stellt die Seinen dem Herrn dar. Des Heilands Leiden befreit zumal aus der Vorhölle, hebt von der Erde empor, versetzt in Himmelshöhen. Die Auferstehung Christi ist Leben den Verstorbenen, Verzeihung den Sündern, Seligkeit den Heiligen. Darum ruft David, der heilige Sänger, die ganze Schöpfung auf zur festlichen Feier der Urständ Christi. Er mahnt, in seliger Freude aufzujubeln an diesem Tag, den der Herr gemacht hat.

(Matutinlesung vom Ostermontag)

Christus als Morgen- und Ostersonne

Eine Osterstudie nach Fr. J. Dölgers „Sol Salutis“.

Von P. Anselm Manser / Beuron

Trotz der so vielfach und schwer behinderten Zeiten erscheint schon nach wenigen Jahren Franz Jos. Dölgers umfangreiche religions- und liturgiegeschichtliche Schrift über die „Sonne des Heils“[1] von neuem. Das bedeutet wohl eine erfreuende Ausnahme und ermutigende Aussicht auf diesem Sondergebiet und zugleich eine greifbare Anerkennung für den unermüdlich forschenden Verfasser und seine umsichtig, kräftig und sicher schreitende Untersuchungs- und Darstellungsart. Noch dürfte die Hand mancher Leser kaum vom 2. Band seines monumentalen Werkes über den heiligen Fisch entwöhnt sein. Aber sie langt doch gern und dankbar zur Neuspende von Dölgers zweitem gelehrten Sonnenbuch. Der „Sonne des Heils“ war nämlich 1918 „Die Sonne der Gerechtigkeit“ vorausgegangen. Die gleiche geistige und göttliche Sonne Christus ist in den zwei Schriften auch nach zwei geschichtlich überlieferten Gesichtspunkten wissenschaftlich betrachtet worden.

Das gehaltvolle Werk ist um hundert Seiten bereichert wiedergekehrt. Bei Dölger entspricht das Anwachsen der Seiten durchweg der Gewinnung und Mitteilung weiteren Quellenstoffes. Ihm darf man auch zwei Tafeln beizählen, die der neuen Auflage zur auszeichnenden Schlußzierde gereichen. Weil Christus als die Sonne des Heils ein Lieblingsgedanke und Lieblingsbild der frühlingsfrischen Väterzeit war, ist Dölgers Buch in gewisser Hinsicht nebenbei zu einer Blütenlese aus dem Tiefsten, Feinsten und Anschaulichsten des altchristlichen Schrifttums herangediehen. Es vermag neben der gründlichen altertumswissenschaftlichen Belehrung ernst und hochstimmend zu erbauen. Das Sonnenbild Christi ist von unvergänglicher Wahrheit, Schönheit und wesenhafter Poesie, die oft zu dichterischem Künstlerausdruck hindrängte. Auch davon leuchtet des öfteren ein Widerschein aus den mannigfaltigen Belegen des Buches heraus. Es kann damit zu einer Quelle naturhafter und mystischer Sonnenfreude werden, von deren echtchristlichem Weben es reichlich zeugt und unwillkürlich einen osterfrohen Zug erhält. »Sol Salutis« ist zudem von überragendem Belang als Beitrag zur tieferen geschichtlichen Kenntnis des Christusglaubens

[1] Dr. Franz Joseph Dölger, Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum, mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. — Zweite, umgearbeitetete und vermehrte Auflage. Mit 2 Tafeln. gr. 8° (XII u. 445) 1925. — Aus dem hochstehenden Aschendorffschen Verlag in Münster, der eben die zweite Jahrhundertfeier seines Bestandes und Wirkens begehen kann.

und Erlöserbildes der christlichen Frühzeit. In ihrem Sonnengleichnis liegt eine weitverbreitete und lebendige Bezeugung des Glaubens an die Gottheit Christi als den letzten Grund seiner einzigartigen gottesdienstlichen Ehrung.

Das religionsgeschichtliche Buch ist in der Sammlung „Liturgiegeschichtliche Forschungen" erschienen. Es behandelt und fördert eine Reihe bedeutsamer Fragen und Punkte des altchristlichen Gottesdienstes. So insbesondere den Brauch der Ostung in Liturgie und Privatgebet, die von der meist religiösen Sinnbildlichkeit der im Osten täglich neu auferstehenden Sonne bedingt ist. Ein klar und scharf geprägtes Hauptergebnis lautet (198): „Die Heidenchristen haben mit der Gebets-Ostung einfach eine angestammte Sitte ihres heidnischen Vorlebens beibehalten; diese Sitte haben sie aber mit neuem Inhalt erfüllt, dadurch vom Heidentum losgelöst und zugleich zu einem unterscheidenden Merkmal zwischen Judentum und Christentum gemacht." Dölger führt (241f.) auch die ganz überlieferungstreue Begründung des hl. Thomas von Aquin (gest. 1274) für die Angemessenheit der Gebets-Ostung aus dem Hochmittelalter vor.[1]

Ein eigener und geschlossener Abschnitt ist weiterhin dem Kyrie eleison (§ 5) und später der Begriffsgeschichte der beiden gottesdienstlichen Kunstworte Praefatio und Actio gewidmet (§ 17). Das vielverhandelte Wort Actio des römischen Meßkanons besagt danach einfach Opferhandlung (298). Der folgende 18. Paragraph „Sursum corda und der Aufblick zum Himmel" ergründet eine einzelne Wendung der Präfation mit der begleitenden Hand- und Augenerhebung (301—320). Es zeigt sich hier, wie kleine, unscheinbare Äußerungen ein großes Innere bergen. Die wissenschaftliche Erklärung des Meßritus ist damit um wertvolle Stücke gefördert.

Was so von einigen heiligen Handlungen, gilt auch von einzelnen heiligen Zeiten.

Seit dem Urchristentum ist die Stunde des Morgenrots und des Sonnenaufgangs eine heilige liturgische Stunde von freudiger Stimmung, ganz im gewohnten Einklang mit der Natur und edelster Naturempfindung:

„Wie neugebildet aus des Meisters Händen
Erglänzt die Welt, da sich der Tag erneut;
So frisch die jugendlichen Strahlen blenden,
Als strahlten sie zum erstenmale heut".

(J. Pindemonte, übersetzt von G. Morel, 1866).

[1] Summa theol. IIa IIae q. 84, a. 3, ad 3.

Wurde die Sonne überhaupt, so die neuerstehende und aufgehende Morgensonne noch mit besonderem Nachdruck als Sinnbild Christi und seiner segnenden Ankunft empfunden und bezeichnet. „Sonne des Aufgangs" wurde ein ehrendes Beiwort des Herrn. [Darüber handelt der 8. Abschnitt: „Oriens ex alto. Christus im Bilde der Morgensonne".] Bereits ums Jahr 180 heißt er so in einer Taufschrift des Kleinasiaten Melito von Sardes: „Der König des Himmels und Herr der Schöpfung, die Sonne des Aufgangs, die auch den Toten im Hades erschien und den Sterblichen auf Erden: als die allein (wahre) Sonne strahlte er vom Himmel her" (158).

Diese Idee hat sich in der kanonischen Tagzeit des Frühmorgens entfaltet und immer erhalten. Im ständigen Laudesgesang des Benedictus begegnet die Wendung „Aufgang aus der Höhe". In diesem echt morgenländischen Wort sieht z. B. der morgenländische Schrifterklärer und Hymnendichter, der heilige Kirchenlehrer Ephräm (gest. 373), den Sonnenaufgang und damit Christus bezeichnet, der dem Heiligen schlechthin der „Sonnenaufgang" ist.[1] Der hl. Benediktus hat denn auch als sinniger Ordner des klösterlichen Stundengebetes im 8. Kapitel seiner Mönchsregel bestimmt, daß diese Tagzeit der Laudes beim Anbruch des Tageslichtes gefeiert werde.

Der Mittwoch ist der Tag der Sonnenschöpfung. Sein Vesperhymnus feiert sie ausdrücklich und regelmäßig im römischen und monastischen Ritus. Eben im Laudeshymnus dieses Geburtstages der Sonne leuchtet auch eindrucksvollst das Bild von Christus als der Morgensonne und ihrem Aufgang. Das herrliche Lied ist dem großen Spanier Prudentius (gest. um 410) entlehnt:

„Du schwarze Nacht, du Wolkenheer,
Ihr dunklen Wirbel um die Welt:
Das Licht erscheint, der Osten glüht:
Hinweg mit euch, da Christus kommt!"

(Nach Kündig, 1923).

In seiner Vaterunsererklärung (Kap. 35) mahnt der afrikanische Kirchenvater Cyprian in der Lehre von den täglichen Gebetsstunden der Christen: „In der Morgenfrühe muß man beten, um durch morgendliches Gebet die Auferstehung des Herrn zu feiern". So ist denn die Morgentagzeit der Laudes ein Widerschein und Widerhall des Ostermorgens der Auferstehung Christi. Natürlich und innig verknüpft sich damit einerseits die Anschauung der Morgensonne als eines Sinn-

[1] So anfangs des zweiten der von Th. J. Lamy herausgegebenen Epiphaniehymnen in: S. Ephraem Hymni et Sermones I (1882), Sp. 83/84.

bildes des auferstehenden Heilandes und sodann die Bezeichnung Christi als „Sonne der Auferstehung".

Im Vollsinn dieses erhabenen Beinamens, wie er im „Mahnwort an die Heiden" des alexandrinischen Klemens (gest. um 215) auftritt, liegen wohl mindestens zwei Gedanken beschlossen: Christus ist auferstehende Sonne, ist Sonne, die Auferstehung wirkt. Schon die Verknüpfung mit dem Epheserbrief des hl. Paulus (5, 14) legt das nahe und entspricht auch ganz dem Doppelcharakter des Osterfestes: der Feier der Auferstehung des Herrn und der großen Tauffeier, die eine geistige Auferstehung besagt.

„Erwach aus dem Schlafe,
Von den Toten steh auf,
Und erleuchten wird dich Christus, der Herr,
Die Sonne der Auferstehung,
Gezeugt vor dem Morgenstern,
Die Leben spendet mit ihrem Strahl" (365).

Verbreitet und vertraut ist der Gedanke von der jungfräulichen Geburt Christi als einem Licht- und Sonnenaufgang aus Maria und durchwaltet den liturgischen Weihnachtskreis.

Ähnliches gilt für den Osterkreis. Sein Angelpunkt ist die Neugeburt des Herrn aus dem Grabe zum Verklärungsleben. Ihr hehrstes Gleichnis ist die aufstrahlende Morgensonne, die den lichten Tag bringt und schafft.

Im Hymnenbuch der armenischen Liturgie heißt es auf Ostern z. B.: „Heute hat das unaussprechliche Licht vom Lichte seine Kinder erleuchtet; werde Licht, Jerusalem, denn auferstanden ist Christus, dein Licht". Und weiterhin in schönem Zusammenklange mit Klemens: „Heute ist Adam, dem Erschaffenen, hohe Botschaft überbracht worden: Stehe auf, der du schläfst; von Christus kam dir Licht, dem Gott unserer Väter".[1]

Ein altes und wahrhaft österliches Kirchenlied[2] des großen Armeniers Nerses IV. (gest. 1173) singt gleichgestimmt vom Ostergeheimnis:

„Der das Leben ist mitsamt dem Vater,
im unsterblichen Leibe erstand er, der Herr —
Aus dem Grabe.
Des Lichtes Morgen erglänzt uns heute —
Aus der Finsternis der Grube.

---

[1] Vgl. Guéranger, Das Kirchenjahr, VII, 1 (Mainz 1870) S. 354. [2] Übersetzt von Paul Vetter in der Tübinger Theol. Quartalschrift. 81. Bd. (1899) S. 96.

Der König stieg nieder zu den tiefen Gefilden des Todes,
Erlöste die Gefangenen,
Durch den der Tod erstarb im Tod des Lebenden,
Das Leben König ward.
Flammende Leuchte erglühte vom Himmel her
Den in der Finsternis Weilenden.
Zum Leben erhob er, der Unsterbliche, im Tode
Die erstorbene Natur.
Freiwillig, unsertwegen, gab er sich hin in den Tod,
Freiwillig stand er auf.
Es beklagten die Frauen mit Klagen, mit Tränen
Den Stiller der Tränen.
Schreckhaftem Blitze gleich erschien er
In lichtstrahlender Gestalt."

„Jesu Auferstehung durch den Aufgang der Morgensonne zu versinnbilden ist in der christlichen Literatur geläufig geblieben" ~~(Dölger 370)~~.

Mit eigentümlicher Sinnigkeit und Fülle finden sich Sonne und Urständ des Herrn im deutschen Kirchenlied zusammengerückt und verflochten, wie z. B. in der „Auferstehungshoffnung":

„Die Sonne, die gesunken war,
Ist aufgegangen frisch und klar".

Am nachdrücklichsten vielleicht im „Ist das der Leib, Herr Jesu Christ?" Hier sind die bekannten vier leiblichen Verklärungseigenschaften der Klarheit und Unverletzlichkeit, der Feinheit und Schnelle eben als Sonneneigenschaften empfunden. Dieser große Osterton klingt z. B. auch in dem 1815 entstandenen „Magdalene geht zum Grabe" von Klemens Brentano, der vom alten heimischen Kirchen- und Volkslied genährt war. Im Ausklang der vierten Strophe schlägt das Bangen in helle Ostermorgenfreude um:

„Da zuckt ein Blitz, die Felsen beben,
Und aus dem Grab schwingt sich die Sonne."

Das hört sich an wie eine Inschrift unter das alte Auferstehungsbild des Meisters Matthias Grünewald. Auf diesem Ostergemälde des Isenheimer Altars ist das Wunder der Auferstehung wundervoll als „Triumph des Aufganges der göttlichen Sonne" erschaut und dargestellt. „Die Farbe läßt uns das Emporbrechen und Aufsteigen miterleben. Die Grabestücher werden mit emporgerissen, unten noch das kühle, bräunlich schattierte Licht, aber dann mischen sich Violentöne drein, weben in- und durcheinander, plötzlich gebiert sich daraus ein glühend Rot, das im Antlitz des Schwebenden verschwimmt

zu voller, dem Auge fast unerträglicher Sonnenhelle. Es ist einfach das Erlebnis eines Sonnenaufganges . . ., das Grünewald hier schildert.[1] Wie eingetaucht in eine Morgensonne schwingt sich „Christus, die wahre Ostersonne“, verklärt empor. Das Bild erscheint wie eine geistvolle und anschauliche, wenn auch späte Übersetzung eines Osterliedes der Römischen Osterliturgie aus dem 117. Psalm: „Das ist der Tag, den uns der Herr bereitet; darob laßt uns jauchzen und fröhlich sein an ihm. Gebenedeit, der da kommt im Namen Gottes. Der Herr ist Gott, er strahlte auf vor uns.“ Diese Worte hat der hl. Augustinus in seinem Psalmenwerk ohne weiteres auf Christus gedeutet.[2] Den Ursonntag der Ostern meint letztlich Augustins Zeitgenosse, der hl. Hieronymus, in einer Ansprache über denselben Osterpsalm: „Heute ist das Licht der Welt aufgegangen, heute ist die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen, in deren Schwingen das Heil ist“ ~~(Dölger 371)~~. In der österlich-sonntäglichen Liturgie Syriens wird der Auferstandene stets als große „Sonne der Gerechtigkeit“ begrüßt und angerufen.[3]

In der läuternden Vorbereitungszeit auf Ostern lenkte der alte Hymnus im morgendlichen Stundengebet der Laudes in seiner alten und echten Fassung Blick und Gemüt der Betenden wochenlang zu „Christus, der Sonne der Gerechtigkeit“ empor, die gerecht ist und gerecht macht und damit Heilung und Heil verleiht. Bei der klassizistischen Hymnenbearbeitung trat dann „Sonne des Heils“ (Sol Salutis) an die Stelle von „Sonne der Gerechtigkeit“. So blieb immerhin dem Sonnenbilde Christi der alte, freundliche Glanz in der Morgenfrühe der Quadragesimaliturgie gewahrt. [Dölger widmet diesem Hymnus, dem Titel und Leitgedanken des vorliegenden Buches entstammen, eine Sonderbehandlung (§ 22).] Über diesem gottesdienstlichen Morgenlied schimmert erquickende Osterdämmerung:

„O Jesu, Sonne unsers Heils,
Durchleuchte unsre Seele ganz!
Die Nacht verging, es bricht der Welt
Ein Morgen an von lichtem Glanz.“

(Übersetzt von A. Hermann).

Wie die Natur auf den verklärenden Sonnenaufgang harrt, so dieses Feierlied auf den Ostertag Christi:

„Es kommt der Tag! Dein Tag, er kommt,
Da alles neu erblühen wird.“

---

[1] J. Damrich, Matthias Grünewald (München 1919), S. 10. [2] Zu Ps. 117, V. 26. 27. [3] Vgl. P. Zingerle O. S. B., Festkränze aus Libanons Gärten. II. Abt. (1846), S. 41. Vgl. vorn S. 81: Der Ostersonne.

Dient die aufstrahlende Morgensonne ziemlich allgemein als Gleichnis für den auferstehenden Welterlöser, so fehlt es doch keineswegs an alten und gewichtigen Zeugen für die Verwendung des Sonnenbildes in Bezug auf Tod und Höllenfahrt Christi. Das bedeutet ja nur einen folgerichtigen Ausbau einer Idee: „Christus, als Sonne im Totenreich", (§ 20) ist wohl eines der forschendsten Kapitel des neubearbeiteten Buches geworden.

In seinem Hymnus für die Sext des Karfreitags (Dölger 353) hat der hochmittelalterliche Peter Abaelard das Sonnenbild mit klingenden Zeilen vorgebracht:

„Während am Kreuze die Sonne, die wahre, hängt,
Dunkel und Trauer die Sonne der Welt umfängt." (Dreves)

In der Väterzeit hat zu Antiochien der hl. Johannes Chrysostomus dieses Bild in einer Karfreitagspredigt um 390 ergreifend verwendet: „Wie ein Leuchter zu seinen Häupten die Flamme trägt, so trug das Kreuz zu seinen Häupten die sterbende ‚Sonne der Gerechtigkeit'. Als die Welt sie angenagelt sah, schauderte sie zusammen, die Erde erbebte und die Felsen spalteten sich" (358). Die künstlerische Darstellung, welche den Herrn am Kreuze mit einem Sinnbild der Sonne ausstattet oder mit ihrem im Purpurglanze scheidenden Farbenspiel umhüllt, hat in diesem morgenländischem Griechen des christlichen Altertums einen großen Gewährsmann. In der lateinischen Kirche entspricht ihm sein Zeitgenosse Augustinus mit dem blitzenden Wort vom „gekreuzigten Licht" (a. a. O.). In derselben Ansprache verbindet der griechische Kirchenlehrer das Sonnenbild mit der sieghaft erlösenden Höllenfahrt des gestorbenen Gottmenschen. „Es gibt finstere Orte, aber sie können oft gesehen werden, wenn man Lampe und Licht hineinbringt. Jener Ort des Hades aber war ganz finster und häßlich und hatte noch nie die Natur des Lichtes aufgenommen. Deshalb nannte der Prophet jene Orte finster und unsichtbar. Und in der Tat waren sie finster, bis die Sonne der Gerechtigkeit hinabstieg und sie erleuchtete und den Hades zum Himmel machte. Wo nämlich Christus, dort ist der Himmel" (349). Indes schon zwei Jahrhunderte früher war Christus dem bereits genannten geisterfüllten Oberhirten Melito von Sardes „Der König der Himmel, der Herzog der Schöpfung, die Sonne des Aufgangs, die auch den Toten im Hades schien und den Sterblichen auf Erden. Als allein (wahre) Sonne ging er auf aus Himmelshöhen" (345). Zurück- und vorwärtsschauend verkündet der heilige Veroneserbischof Zeno in einer seiner schönsten knappen Predigten in der späteren Hälfte des vierten Jahrhunderts der treuen

Herde von Christus: „Er ist unsere Sonne, die wahre Sonne ..., einmal untergegangen und von neuem aufgegangen, um niemals mehr den Untergang zu wiederholen“.[1] Der Klang dieser Wendung gemahnt sofort an das Exsultet der Ostervigil, das von Christus dem Morgengestirn singt, „jenem Morgengestirn, welches keinen Untergang kennt und aus dem Totenreiche zurückgekehrt freundlich dem Menschengeschlechte aufstrahlte.“ Überaus lebendig ist in einer altchristlichen Karwochenpredigt eines Alexandriners Johannes-Eusebius der heilige Vorläufer Johannes der Täufer bei seiner Ankunft im Totenreich als „Morgenstern“ aufgefaßt, der dort den baldigen erlösenden Aufgang der „Sonne der Gerechtigkeit“ als frohe Osterbotschaft verkündet und verbürgt.[2]

Solche Väter- und Sonnengedanken legen über die endende, tragische und stille Karwoche ein mild versöhnendes und friedenatmendes Leuchten. Im so geschauten, ahnungsreichen Geheimnis der Hadesfahrt liegt geradezu ein unterweltliches Ostern beschlossen: ein Ostern vor dem Erdenostern. Die feiernden Erinnerungen an beide einen und verschmelzen sich im Bilde der emportauchenden und triumphierend steigenden Morgensonne: dem königlichen Osterzeichen Christi.

„Drei Tage war die Sonne der Gerechtigkeit verborgen“, beginnt die alte griechische Osterpredigt eines ~~von Dölger öfters genannten~~ Epiphanius. „Heute ist sie wiederum aufgegangen und hat mit ihrem Lichtglanze die ganze Schöpfung erhellt. Christus, der Ewige, ist nach drei Tagen wieder erstanden ... Wohlan, laßt uns das Morgenrot schauen, das keinen Abend kennt. Heute wollen wir uns vor der Morgenröte erheben, auf daß wir mit dem Lichte der Wonne erfüllt werden. Christus hat die Tore der Unterwelt erschlossen und die Toten sind wie vom Schlafe erstanden ...

„Heute hat sich mit der Kirche Christi der neue Himmel aufgetan, ein Himmel, der schöner ist als der sichtbare. Denn an ihm leuchtet nicht die Sonne, die täglich untergeht, sondern die Kreuzessonne, vor der sich in ehrfurchtsvoller Dienstbarkeit der irdische Sonnenball verbarg, jene Sonne, von der ein Prophet spricht: ‚Denen, so den Herrn fürchten, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen‘ (Malach. 4, 1), jene Sonne, von deren Strahlen die Kirche immerfort durchleuchtet ist ... Weil Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, in ihr aufgegangen, darum ist die Kirche ein Himmel geworden.“[3]

---

[1] II. Buch, 9. Traktat, Nr. 2. [2] Migne, P. Gr., Bd. 86, I (1860) Sp. 512 f. und 384. [3] a. a. O. Bd. 43 (1858), Sp. 465; deutsch nach M. M. Wilden, Patristischer Homilienkranz (Wien 1867) S. 128 f.



Joseph Guntermann: Christus vor Pilatus

(Kreuzweg in Czersk bei Danzig)

Die Benediktinische Verfassung

Von P. Suso Mayer / Beuron

Der Orden des heiligen Benediktus folgte stets getreulich der Kirche auf ihrem Gang durch die Jahrhunderte. Er erlebte mit ihr die Perioden des Aufstiegs und des Niedergangs, der Demütigung und der Erhöhung. Besonders deutlich tritt dies an der Geschichte des verflossenen Jahrhunderts in die Erscheinung. Wem könnte der gewaltige Umschwung und Aufstieg entgehen, der sich in den letzten hundert Jahren in der Kirche vollzogen hat? Unter dem Torbogen des 19. Jahrhunderts standen die Aufklärung und der Liberalismus und verkündeten der Welt ihr neues Evangelium: Das Übernatürliche und Geheimnisvolle solle verweltlicht, das Heilige entheiligt, das Kirchenwesen säkularisiert werden. Die europäischen Staaten erwiesen sich durchweg als ergebene Diener dieser antikirchlichen Ideen. Gierig streckten sie die Hände nach den Kirchengütern aus; sie suchten die Kirche zu entrechten und zu einer untertänigen Magd des Staates herabzuwürdigen. Furchtbar bekam auch der Benediktinerorden diese Kirchenfeindlichkeit zu fühlen. Die meisten seiner Klöster wurden von den Staaten unterdrückt und ihrer reichen Güter beraubt, die verschonten großenteils von der Staatsgewalt tyrannisiert. Selten ward die Kirche mehr gedemütigt. Aber eben als ihre Erniedrigung am 20. September 1870 durch die Wegnahme des Kirchenstaates ihren Höhepunkt erreichte und das alte Gebäude der äußeren kirchlichen Machtstellung niedergerissen wurde, da war wenige Monate zuvor durch die Erklärung des Dogmas vom Primat und von der Unfehlbarkeit des Papstes bereits der Grund zu einem neuen, erhabeneren Bau geistiger Art gelegt worden. Auch im Orden des hl. Benediktus hatten die Aufbauarbeiten bereits wieder begonnen. War es Zufall, daß der gleiche Papst Leo XIII., der den Aufstieg der Kirche zu ihrer neuen Größe einleitete, auch für den Benediktinerorden eine neue Entwicklung anbahnte, daß das Fundament für den Neubau hier ähnlich gelegt wurde, wie es für die Kirchte bereits gelegt war? Wie der nach Einheit strebende Geist das besondere Merkmal und der Weg zur Höhe für die Kirche in unsern Tagen wurde, so sollte auch für den Benediktinerorden die Konföderation aller Kongregationen des Stammordens und die Einsetzung des Abtprimas eine neue Blüte heraufführen. Das heilige Jahr 1925 bildet einen gewissen Höhepunkt, von dem aus wir Umschau halten können. Welcher Gegensatz zu dem Zustand vor hundert Jahren! Die Kirche sehen wir auf einer Höhe wie

in den besten Zeiten ihrer Geschichte. Freilich ist es keine äußerlich-materielle Machtstellung mehr, sondern eine geistig-religiöse. Die großen irdischen Besitzungen und die Fürstentitel für die Äbte sind auch im Benediktinerorden nicht wiedergekehrt; in dieser Hinsicht ist er jetzt arm. Dagegen schaute er im Oktober 1925 gelegentlich der Primaswahl eine Äbteversammlung, die zwar nicht an Zahl, wohl aber an Universalität alle früheren übertraf. Und was noch bedeutsamer ist, dieser Kongreß offenbarte eine Eintracht und Liebe im Orden, wie man sie während seiner 1400jährigen Geschichte wohl selten schöner schaute. Das ist das sicherste Kennzeichen seines inneren Lebens.

Unter den Ursachen dieses aufblühenden innerkirchlichen Lebens ist zweifellos an erster Stelle zu nennen die göttliche Vorsehung, deren Finger kaum in einer andern Periode deutlicher sichtbar wird als in unseren Tagen. Aber man darf doch auch nach den sekundären Ursachen fragen, wie wir es bereits angedeutet haben. Unter diesen wollen wir nur eine herausgreifen und ihr unsere besondere Aufmerksamkeit schenken, die benediktinische Verfassung, d. h. die Ordnung des benediktinischen Gemeinwesens. Insbesondere beachten wir die Art der Organisation der von der Obrigkeit bei Leitung des Gemeinwesens auszuübenden Gewalt. Entsprechend der Eigenart des Benediktinerordens werden wir sie in drei Abteilungen betrachten:

1. die Klosterfamilie, d. h. das Einzelkloster;
2. der Kongregationsverband;
3. die Ordenskonföderation.

I.

Die Klosterfamilie

1. Wollte man die Verfassung der späteren, zentralisierten Orden zur Darstellung bringen, dann würde man wohl mit dem Oberhaupt des Ordens, dem General beginnen und von ihm aus in die verschiedenen Provinzen und dann endlich zu den Einzelniederlassungen herabsteigen. Gerade umgekehrt müssen wir, entsprechend der Eigenart und der geschichtlichen Entwicklung der Stiftung des heiligen Benediktus, vorgehen bei Behandlung des benediktinischen Verfassungsrechtes. Die Organisation eines ganzen Ordens hatte ja wohl dem Patriarchen des abendländischen Mönchtums bei seinem Gesetzgebungswerke zunächst nicht vorgeschwebt. Die Benediktinerregel will nur das unabhängige und selbständige Einzelkloster ordnen. Deshalb müssen wir auch bei Darstellung der benediktinischen Verfassung mit der einzelnen Klosterfamilie beginnen.

Der hl. Benediktus setzte sich zur Aufgabe, in seinem Kloster eine „Schule für den Dienst des Herrn" zu organisieren, in der die Mönche „durch des Gehorsams Mühsal ihre Rückkehr zu Gott"[1] vollführen. Die Betätigung der Religion sollte ganz in altchristlichem Sinne nicht eine der vielen Angelegenheiten des Lebens sein, sondern die eine Angelegenheit, die auf alle andern gestaltend wirkte, der eigentliche Beruf der Mönche. Eine bestimmte äußere Aufgabe, einen festumgrenzten sogenannten sekundären Zweck, wie ihn die späteren Orden und modernen Kongregationen sich setzten, nahm St. Benedikt in seine Regel nicht auf. Der ergab sich von selbst aus den jeweiligen Zeit- und Ortsverhältnissen. Der Gesetzgeber von Montekassino wollte nur einer gottdienenden Gemeinschaft die Lebensform geben. Dabei war jede Tätigkeit, die sich mit diesem Gemeinschaftsleben in Einklang bringen ließ, gut und brauchbar.

Wir haben in der Schöpfung St. Benedikts ausgesprochenes Zönobitentum vor uns. Er selbst bringt sie auf die kurze Formel: „Klösterliches Gemeinschaftsleben unter Regel und Abt."[2] Zwar folgt er nicht der Ansicht des hl. Basilius, der das zönobitische Leben grundsätzlich über das Anachoretentum stellt. Benedikt sieht vielmehr in dem einzig der Beschauung geweihten Anachoretentum die höchste Form des Mönchslebens[3], aber er will das eremitische Leben nicht normieren. Sein Plan ist, das gemeinsame Leben der Mönche im Kloster zu ordnen.

Als Grundlage für die Gestaltung des zönobitischen Mönchtums durch den Meister auf Montekassino verdient die Einführung der Stabilität ganz besonders erwähnt zu werden. Sie ist eine große, einschneidende Neuerung gegenüber dem früheren Mönchtum. Der einzelne Mönch bindet sich durch das Gelübde der Ortsbeständigkeit, der stabilitas loci, an einen Klosterverband; er schließt sich einer bestimmten monastischen Familie an, die er nicht mehr beliebig verlassen darf, etwa um in eine andere überzutreten oder das Mönchsleben ganz aufzugeben. Die Ortsbeständigkeit des Mönchs verleiht dem benediktinischen Zönobitentum eine eigene Note und ein besonderes Gepräge. Sie gehört mit zum Eigentümlichsten, was der hl. Benediktus in das Mönchtum hereingebracht hat.

Die Ortsbeständigkeit war zunächst im Interesse der einzelnen Mönche als Schutzmittel gegen das seelengefährdende Gyrovagentum, das ungebundene Umherziehen eingeführt. Aber sie bot doch andererseits

[1] S. Benedicti Regula monachorum, Prologus. C. Butler (Friburgi 1912) p. 8 et 1.
[2] a. a. O. cap. 1. [3] a. a. O. — Vgl. hierzu die bedeutungsvolle Konstitution »Umbratilem« Pius' XI. vom 8. Juli 1924. A. A. S. XVI (1924) 385 ff.

auch die entsprechende Grundlage für die besondere Verfassung der benediktinischen Mönchsgemeinde. Nur wenn die Mönche dauernd dem gleichen Klosterverbande angehören, unter demselben Abte stehen und mit denselben Mitbrüdern beisammen sind, ist eine eigentliche Klosterfamilie denkbar. Und das ist der Grundzug der Verfassung des Benediktinerklosters: sie trägt durchaus patriarchalisches Gepräge, hat Familiencharakter und ist infolgedessen streng monarchisch gestaltet. An der Spitze steht auf Lebenszeit der Abt als Vater; die Mönche unter einander sind Brüder. In der Hand des Abtes ruht alle Gewalt im Kloster. Er hat die gesamte Leitung in geistlichen und zeitlichen Angelegenheiten. Er ist der Obere, der dem Kloster vorsteht. Seines Amtes ist es, Belehrungen zu geben, Anordnungen zu treffen und Aufträge zu erteilen.[1] Er kann rügen und strafen nach eigenem Urteil. Dem Abte allein kommt die selbständige Regierungsgewalt im Kloster zu. Die Beamten des Klosters, Prior, Zellerar und wie sie sonst noch heißen mögen, besitzen nur soviel Gewalt, als ihnen der Abt verleiht. Er überträgt ihnen ihr Amt und nimmt es ihnen wieder ab nach seinem Gutdünken. Nur der Abt kann neue Mitglieder in den Klosterverband aufnehmen. Freilich ist er bei Gebrauch und Ausübung seiner Gewalt an das Gesetzbuch der Regel gebunden. Es sind für ihn also nicht bloß die Normen des Sittengesetzes maßgebend, was sich nach christlicher Auffassung von jeder Gewalt von selbst versteht. Eine Eigentümlichkeit der benediktinischen Verfassung liegt vielmehr darin, daß an Stelle des im früheren Mönchtum allein entscheidenden Willens des Abtes ein Gesetzbuch tritt, an das sich der Abt bei seiner Regierung halten soll.[2]

Ein echt patriarchalischer Zug der Verfassung des Benediktinerklosters offenbart sich darin, daß der Abt in wichtigen Angelegenheiten auch die Brüder zu Rate ziehen soll.[3] Näherhin soll der Abt einen doppelten Rat haben: den der gesamten Klosterfamilie, des ganzen Kapitels, und den der Senioren, die den engeren Senat des Abtes bilden.[4] Sowohl dem Kapitel aber, wie auch den Senioren kommt nach der Benediktinerregel nicht beschließende, sondern nur beratende Stimme zu. Hierin ist freilich im Laufe der Zeiten eine Änderung eingetreten.

[1] S. Benedicti Regula, cap. 2. [2] Vgl. Gasquet, Fr. A. O. S. B., Saggio storico della costituzione monastica. Versione dall'inglese (Roma 1896) 21 ff.

[3] S. Benedicti Regula, cap. 3. [4] Nachdem der Orden des hl. Benediktus aus einem Laien- zu einem Klerikerorden geworden ist, d. h. einem solchen, dessen Hauptteil Priester sind, steht die Teilnahme an den Beratungen nur den mit der klerikalen Würde bereits ausgezeichneten oder doch dafür bestimmten Mitgliedern des Klosters zu, den eigentlichen Mönchen, nicht aber den Laienbrüdern.

Nach heute geltendem kirchlichen Rechte haben Kapitel und Senioren in gewissen Angelegenheiten, z. B. bei Zulassung von Novizen zur Profeß, bei manchen Vermögenssachen usw., nicht bloß eine beratende, sondern auch eine beschließende Stimme.

2. Die Verfassung selbst ist durchaus klar. Gerade in ihrer Klarheit, Festigkeit und Einfachheit stellt sie, von echt römisch-christlichem Geiste durchdrungen, ein Meisterwerk gesetzgeberischer Kunst dar. Eine andere Frage ist: Woher hat der hl. Benediktus diese Verfassung genommen? Ist sie in allem, nach Idee und Ausbau, sein eigenes Werk oder hat er auch Vorbilder benützt, und welche? Sicherlich kannte der Gesetzgeber von Montekassino die Einrichtungen des bisherigen Mönchtums. Er hat sich an das Bestehende angeschlossen und nach Möglichkeit an den Überlieferungen des Mönchtums ehrfürchtig festgehalten. Sehen wir jedoch ab von dem Abtstitel, den die Obern von Mönchsklöstern längst trugen, und von dem monarchischen Prinzip, das für die Gestaltung des zönobitischen Mönchtums überall maßgebend war, so finden wir die benediktinische Klosterverfassung im älteren Mönchtum nicht vorgebildet. Die beiden hauptsächlichsten Klostertypen vor St. Benedikt waren das pachomianische und das basilianische Kloster. Das Kloster des Pachomius kennzeichnet die militärische Gliederung, das des Basilius das Verhältnis von Lehrer und Schüler zwischen dem Abt und seinen Mönchen. Der Mönchsüberlieferung hat also der Patriarch der abendländischen Mönche seine Klosterverfassung nicht entnommen. Ist sie aber vielleicht dem römischen Herrschaftsverband nachgebildet oder lehnt sie sich an die kirchliche Verfassung an? Auf diese zwei Vorbilder glaubt man infolge gemeinsamer Züge die benediktinische Klosterverfassung in der Tat zurückführen zu können. Damit soll aber St. Benedikts persönliches Verdienst nicht geschmälert werden, da ja seiner schöpferischen Gestaltungskraft die Anpassung an klösterliche Verhältnisse zuzuschreiben ist. Nimmt man an, es handle sich um eine unmittelbare Anlehnung an den römischen Herrschaftsverband, dann hat jedenfalls der Geist des benediktinischen Klosterverbands gegenüber jenem eine wesentliche Umgestaltung erfahren. Zweck und Wesen beider sind grundverschieden. Infolgedessen ist auch die Stellung des Mönches zu seinem Abte eine ganz andere als die des Haussohnes zum Familienvater oder gar die des Sklaven zu seinem Herrn. Deshalb ist wohl die Annahme besser begründet und wahrscheinlicher, der hl. Benediktus habe mehr die kirchliche Verfassung als Vorlage für seine Klosterverfassung benützt. Auch das Kloster ist ja ein kirchlich-religiöser Verband, kommt also im Wesen und Zweck der Kirche viel näher als

dem römischen Herrschaftsverbande. Aber neben dieser inneren Verwandtschaft lassen sich auch verschiedene äußere Parallelen im benediktinischen Gesetzbuch mit der kirchlichen Verfassung feststellen. Wenn wir vom Titel „Abt" absehen, der naheliegend an die Benennung „Papa" erinnern konnte, die als ehrerbietige Anrede an den Bischof bekannt war und die väterliche Fürsorge des Bischofs für die Gemeinde zum Ausdruck bringen sollte, so fällt besonders auf, daß wiederholt vom Abte als vom „Stellvertreter Christi" die Rede ist. Denkt man da nicht unwillkürlich an die Bezeichnung des Bischofs als „Stellvertrer Christi" (vicarius Christi), die damals allgemein gebräuchlich war? Aber eines ist vor allem zu beachten: Der hl. Benediktus will uns in seiner Regel ausdrücklich zum Bewußtsein bringen, daß er die Vaterschaft des Abtes von Christus ableitet. In der altchristlichen Denk- und Sprechweise lebte Christus „als Vater der Gläubigen". In Anlehnung daran macht St. Benedikt die im ersten Augenblick auffallende Auslegung und Anwendung der Stelle: „Ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, der uns rufen läßt: Abba, Vater".[1] Er gibt damit ausdrücklich kund, daß ihm ein christliches Vorbild für seine Verfassung vorschwebte, wenn auch vielleicht unbewußt für ihn, den Römer, der paterfamilias der römischen Familie mitgespielt haben mag. Und ließen sich etwaige Anklänge an das römische Recht nicht auch daraus erklären, daß die Kirche selbst bereits bedeutende Anleihen bei den Rechtsinstituten des Imperium Romanum gemacht hatte?[2] Auch für den Rat der Brüder im Kloster haben wir in der kirchlichen Rechtssphäre als auffallende Parallele das Presbyterium des Bischofs. Für die Anlehnung an die kirchliche Verfassung spricht zudem die Tatsache, daß Benedikt sich mit der kirchlichen Disziplin außerordentlich vertraut erweist. Hat er doch von ihr auch andere Elemente in seine Regel herübergenommen; so z. B. ist sein Strafkodex ganz der altkirchlichen Bußdisziplin nachgebildet. Und was wollte denn St. Benedikt anders in seinem Kloster, als gewissermaßen die urchristliche Gemeinde wiederspiegeln? Was lag da näher, als sich auch in der Verfassung an dieses Vorbild anzuschließen? Wenn freilich die kirchliche Verfassung das Vorbild war, dann entspricht der Abt der Benediktinerregel nicht so sehr dem Hausvater des römischen Rechts als vielmehr jenem des Evangeliums. Der Begriff ist demnach vorab mit christlichem Geist erfüllt wie die Regel

---

[1] S. Benedicti Regula, cap. 2. [2] Vgl. Sägmüller, die Idee von der Kirche als Imperium Romanum im kanonischen Recht. Theologische Quartalschrift (Tübingen) 1898, 50 ff. A. M. Königer, Grundriß einer Geschichte des katholischen Kirchenrechts (Köln 1919), S. 16 ff.

des hl. Benediktus selbst, die in dieser Hinsicht von keinem andern menschlichen Gesetzbuch übertroffen wird. So findet der römische Geist der Regel durch mittelbaren und indirekten Einfluß seine Erklärung.

II.

Der Kongregationsverband

1. Den Kongregationsverband wollte der Gesetzgeber von Montekassino nicht organisieren, und deshalb enthält seine Regel auch keine diesbezüglichen Bestimmungen. Die Kongregationen sind eine Bildung späterer Zeit. Erst ganz allmählich entstanden sie teils aus dem Bedürfnis heraus, sich in dem Streben nach einem gemeinsamen Ziele gegenseitig zu unterstützen und die klösterliche Disziplin auf der Höhe zu halten oder sie wieder emporzubringen, teils um sich gegen schädliche Einflüsse von außen durch vereinte Kraft umso wirksamer zu schützen. Den Anfang damit machte der heilige Abt Benedikt von Aniane in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts. Zu Beginn der Regierung Ludwigs des Frommen bemühte er sich eifrig um die Hebung der gesunkenen klösterlichen Disziplin und gedachte dieses Ziel am ehesten durch den Zusammenschluß mehrerer Klöster zu erreichen. Aber der Erfolg seiner Bemühungen war nur von kurzer Dauer. Erst hundert Jahre später gelang es dem nachmals so mächtig emporblühenden Cluny, den Zusammenschluß mehrerer Klöster wirksam durchzuführen, und damit erhielt die ganze erste Periode der Kongregationsbildung von Benediktinerklöstern ihr eigenes Gepräge. Man könnte dieser ersten Periode von 800—1100 kurz die Bezeichnung geben: Klostergruppen unter der Vorherrschaft Clunys. Der Kongregationsgedanke in unserem heutigen Sinne war aber damals noch nicht klar herausgearbeitet.

Als Cluny den Höhepunkt überschritten hatte, entstanden neue Vereinigungen von Klöstern. Diese zweite Periode von 1100—1400 könnte man bezeichnen als die Blütezeit der Zweigorden nach der Regel des hl. Benediktus: Kamaldulenser, Zisterzienser, Vallumbrosaner, Silvestriner, Olivetaner usw. Nicht als ob es im Stammorden selber damals nicht auch Klosterverbände gegeben hätte; aber sie traten gegenüber den blühenden Zweigorden doch in den Hintergrund. Diese gaben dem Stammorden sogar neue, lebhafte Impulse, sodaß auch in ihm das Kongregationswesen einen starken Aufschwung nahm. Befruchtend wirkte vor allem der zweifellos mächtigste Zweigorden der Zisterzienser, und zwar besonders durch das Institut der Generalkapitel. Auf Grund der guten Erfahrungen, die man im Orden von Citeaux mit ihnen

gemacht hatte, verordnete Papst Innozenz III. auf dem vierten Laterankonzil (1215) unter Zustimmung von achthundert Äbten, daß die Äbte beziehungsweise Prioren der Klöster in den einzelnen Reichen und Provinzen alle drei Jahre zu einem Provinzialkonzil zusammenkommen sollten, um über die Reform der Klöster und die reguläre Observanz zu beraten.[1] Damit war der Grund zur Bildung territorialer Kongregationen gelegt. Papst Benedikt XII. (1334—1342), vormals Zisterziensermönch, suchte die Bestimmungen des Laterankonzils zu wirksamerer Durchführung zu bringen, als es bis dahin geschehen war. Darum erließ er im Jahre 1336 nach Beratung mit mehreren gelehrten Äbten die für die schwarzen Benediktiner auf lange Zeit hinaus grundlegend gebliebene Konstitution »Summi magistri«, berühmt unter dem Namen „Benediktina". Der Papst verteilte alle Benediktinerklöster behufs Abhaltung von Generalkapiteln auf sechsunddreißig Ordensprovinzen, indem er entweder die Klöster eines ganzen Reiches oder von zwei oder mehreren Kirchenprovinzen zu einem Ordenszweig verband, doch unter Wahrung der Selbständigkeit der einzelnen Klöster. Aber infolge der mißlichen Zeitverhältnisse hatten auch diese Verordnungen nicht überall die erhoffte Wirkung. Erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts gelangten diese Bestimmungen, wenn auch in etwas anderer Form, zur Durchführung.

Damit kommen wir zur dritten Periode von 1400—1800, die gekennzeichnet ist durch die Bildung territorialer Kongregationen im Stammorden. Sie umfaßt rund die Zeit vom Konzil von Konstanz bis zur französischen Revolution beziehungsweise Säkularisation. Rechtlich wäre freilich die Periodisierung von dem vierten Laterankonzil (1215) oder von der erwähnten „Benediktina" (1336) an sehr wohl begründet. Allein da diese Bestimmungen tatsächlich zunächst ohne großen Erfolg blieben, ist die gegebene Einteilung geschichtlich eher berechtigt. Die erste dieser neuen Kongregationen war die von der hl. Justina in Padua, gegründet im Jahre 1408 bzw. 1421. Seit ihrer Vereinigung mit Montekassino (1503) heißt sie die kassinesische Kongregation. Auf deutschem Boden bildete sich unmittelbar nach dem Konzil von Konstanz im Jahre 1420 die Bursfelder Union, die sich nachmals als eine der lebensfähigsten Kongregationen erwies. Etwa gleichzeitig entstand in Österreich die Melker Reform, in Spanien die Kongregation von Valladolid.

Hatten sich bis dahin nur eine Anzahl Benediktinerklöster freiwillig zusammengeschlossen, so schrieb das Konzil von Trient[2] allgemein die

[1] Vgl. c. In singulis 7, X, de statu monachorum, III, 35. [2] Sessio XXV, c. 8.

Bildung solcher Klosterverbände vor. Alsbald ging man allenthalben daran, gemäß der Anordnung des Konzils die Gründung von Kongregationen in Angriff zu nehmen. Schon wenige Jahre nach Schluß des Konzils, im Jahre 1568, entstand die schwäbische Kongregation vom hl. Joseph. Besonders lebhaft setzte zu Beginn des 17. Jahrhunderts das Bemühen um Kongregationsgründungen ein. So bildete sich 1602 die schweizerische, 1607 die englische, 1618 die nachmals so ruhmvolle Kongregation vom hl. Maurus in Frankreich, 1627 bezw. 1684 die bayerische, 1641 die Salzburger Kongregation und noch viele andere nachher.

Diesem aufblühenden Leben in den meisten Kongregationen bereitete die französische Revolution und dann die Säkularisation ein so jähes Ende, daß der gesamte Orden des hl. Benediktus beinahe an den Rand des Grabes kam. Aber nicht lange sollte die Herrschaft des Todes dauern. »Succisa virescit«: der Baumstrunk treibt wieder frische Schößlinge. Das besagen sinnvoll Wappen und Wahlspruch des schicksalsreichen Stammklosters Montekassino. Es ist zugleich ein Bild der wechselvollen Geschicke der ganzen benediktinischen Vergangenheit. Der Stamm konnte wohl abgehauen, aber nicht entwurzelt werden. Immer wieder fand er Lebenskraft genug in sich, bald neue Zweige zu treiben. So auch nach den verhängnisvollen Einbußen um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts.

Hier beginnt die vierte Periode, von 1800 bis zur Gegenwart, in der Kongregationsbildung der Benediktinerklöster. Wir können sie kurz charakterisieren durch die beiden Worte „Restauration“ und „Konföderation“. Von den früheren Vereinigungen lebten verschiedene wieder auf und andere bildeten sich neu, sodaß wir heute fünfzehn Benediktinerkongregationen zählen. Es sind dies: 1. die Kassinesische; 2. die Englische; 3. die Ungarische; 4. die Schweizerische; 5. die Bayerische (restauriert 1858); 6. die Brasilianische (gegründet 1827); 7. die Französische von Solesmes (gegr. 1837); 8. die Amerikanisch-Kassinesische (gegr. 1855); 9. die Beuroner (gegr. 1868); 10. die Schweizerisch-Amerikanische (gegr. 1881); 11. die Sublazensische (gegr. 1872); 12. die Österreichische von der Unbefleckten Empfängnis (gegr. 1889); 13. die Österreichische vom hl. Joseph (gegr. 1889); 14. die Ottiliensische (gegr. 1884); 15. die Belgische (gegr. 1920).

In den genannten fünfzehn Kongregationen sind alle heutzutage existierenden Benediktinerklöster vereinigt. Alleinstehende Benediktinerklöster, die keinem Kongregationsverband angehören, gibt es somit nicht mehr. Im Jahre 1893 haben sich alle Kongregationen zu einer

„Konföderation" zusammengeschlossen, wovon im dritten Abschnitt die Rede sein wird.

2. Die Verfassung der Benediktinerkongregationen, die auch „monastische" Kongregationen heißen, unterscheidet sich wesentlich von der Verfassung der Kongregationen mit nur einfachen Gelübden. Kongregationen letzterer Art gibt es heutzutage sehr viele für Personen beiderlei Geschlechts, durchweg mit zentralisierter Verfassung. Die „monastischen" Kongregationen dagegen sind nicht zentralisiert und finden sich nur in den Orden mit feierlichen Gelübden, näherhin in den eigentlichen Mönchsorden. Man versteht unter einer monastischen Kongregation „die Vereinigung mehrerer selbständiger Klöster (Abteien) unter demselben Obern".[1]

Vergleicht man die Verfassung der einzelnenen Benediktinerkongregationen mit einander, so findet man nicht bei allen die gleiche. Die Kirche verlangt auch hier keine Uniformierung, sondern hat ausdrücklich die Konstitutionen oder Verfassungsgesetze jeder einzelnen Kongregation gutgeheißen. Der Geist des Herrn, der gerade in dem geschichtlichen Ablauf des Lebens nach den evangelischen Räten eine große Mannigfaltigkeit erweckt hat, waltete in diesem Sinne auch über der Entstehung der Benediktinerkongregationen. Immerhin stimmen nahezu alle Kongregationen in folgenden Grundsätzen überein, die ein allgemeines Bild von der benediktinischen Kongregationsverfassung darstellen:

a) An der Spitze der Kongregation steht ein gemeinsames Oberhaupt (Erzabt, Generalabt, Präses).

b) Dieser Obere hat aber nicht alle Vollmachten, die sonst das kirchliche Recht den höheren Ordensobern (Provinzialen, Generalen) verleiht, sondern seine Gewalt ist jeweils in den Konstitutionen näher bestimmt.[2] Seine hauptsächlichsten Rechte sind folgende: Er hat für das Wohl der Kongregation als Ganzes zu sorgen und die gewöhnlichen Angelegenheiten zu erledigen, die die ganze Kongregation betreffen. Er präsidiert den Abtswahlen und hat manchmal auch die Wahl zu bestätigen. Er beruft und leitet das Generalkapitel, d. h. die Synode der Äbte, deren Beschlüssen für alle Klöster der Kongregation verpflichtende Kraft zukommt. Er führt den Vorsitz beim Entlassungsprozeß von Religiosen mit ewigen Gelübden.[3] Er ist die Appellationsinstanz von den Äbten der einzelnen Klöster.[4] Er hat eine beschließende Stimme auf dem allgemeinen Konzil.[5] Er

[1] can. 488, n. 2. C. J. C. [2] can. 501, § 3. C. J. C. [3] can. 655, § 1. C. J. C. [4] can. 1594, § 4. [5] can. 223, § 1, n. 4.

muß alle fünf Jahre Bericht an den Heiligen Stuhl erstatten, und endlich besitzt er das Privileg, die Cappa magna zu tragen.

c) Die Eigenständigkeit der einzelnen Klöster bleibt ganz gewahrt. Der Obere der Kongregation kann also nicht nach Belieben in das einzelne Kloster hineinregieren wie etwa der Provinzial oder General eines zentralisierten Ordens. Vielmehr steht dem jeweiligen Abte die gesamte Leitung seiner Abtei in zeitlichen und geistlichen Angelegenheiten zu. Infolgedessen legen die Mönche das Gelübde der Ortsbeständigkeit für eine bestimmte Abtei, nicht für die Kongregation im allgemeinen ab, und jedes selbständige Kloster hat sein eigenes Noviziat.

III.

Die Ordenskonföderation

1. Der hochherzige Gönner der Benediktiner, Leo XIII., ist der Begründer der benediktinischen Konföderation. Dieser weitblickende Papst brachte der Mission und Entwicklung des Benediktinerordens während seines ganzen Pontifikats tiefes Verständnis und lebhaftes Interesse entgegen. Es darf als der tatsächliche Ausdruck seiner Gesinnung gelten, wenn er in einem Schreiben vom Jahre 1890 mit Wärme von seinem Wohlwollen für die Stiftung St. Benedikts spricht und dann weiterfährt: „Diesem Orden, in dem Wir eine glänzende Zierde der Kirche erblicken, zollten Wir stets eine große Hochschätzung. Darum wenden Wir seinem Fortschritt und Ansehen Unser huldvolles Interesse zu, was Wir ja schon bei mehrfacher Gelegenheit zeigten".[1] Der Plan zur Konföderation reifte aber nicht an einem Tag. Wir finden Ansätze dazu schon in der Zeit vor Leo XIII. Die Anregungen entsprangen teils der wohlmeinenden Gesinnung Außenstehender, teils der Initiative führender Geister im Orden selbst. Sie kamen hier insbesondere auf der Salzburger Tagung des Jahres 1868 zum Ausdruck. Das Bedürfnis, die gemeinsamen Interessen auf dem bevorstehenden Vatikanischen Konzil zu vertreten, war dabei der treibende Faktor. Neue Nahrung erhielten diese Gedanken durch besondere Vorkommnisse und Ereignisse im Orden selbst.

Ganz besonders wirkte in solchem Sinne das glänzend verlaufene St. Benedikts-Jubiläum des Jahres 1880, bei dem sich das Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Söhne des gleichen Vaters stark geltend machte. Die unmittelbare Veranlassung zur Konföderation bot indessen die Neubelebung des Collegium S. Anselmi[2] im Jahre 1887 durch

[1] Maurus Wolter, dem Gründer Beurons, zum 100. Geburtstag. Erinnerungen und Studien. (Beuron, 1925), S. 1. [2] Internationale Benediktineruniversität in Rom.

Leo XIII. und überhaupt die tatkräftige Initiative und das persönliche Verdienst dieses Papstes. Seine Gedanken und Pläne sind in dem Briefe »Quae diligenter« vom 4. Januar 1887 an den nachmaligen Kardinal J. Benedikt Dusmet O. S. B. ausgesprochen. Schon wenige Jahre nach der Wiedereröffnung des erwähnten Kollegs hatten sich die Verhältnisse so entwickelt, daß Leo XIII. am 12. Juli 1893 durch das Breve »Summum semper« den Zusammenschluß aller Kongregationen der sogenannten schwarzen Benediktiner vornehmen konnte. Als Haupt dieser Konföderation wurde der Abtprimas mit dem Sitz im genannten Kolleg S. Anselmo eingesetzt.

In der Konföderation haben sich alle oben aufgeführten fünfzehn Benediktinerkongregationen vereinigt. Sie in ihrer Gesamtheit bilden den Stammorden des hl. Benediktus. Die benediktinischen Zweigorden gehören der Konföderation nicht an und sind auch unter einander nicht verbunden. Aber sie gehören zur familia benedictina im weiteren Sinne, da ihrem klösterlichen Leben ja auch die Regel des hl. Benediktus zugrunde liegt.

2. Bezüglich der Verfassung der Konföderation kommt außer dem genannten Breve »Summum semper« Leos XIII. noch in Frage das Dekret »Inaestimabilis« der S. Congreg. Episcoporum et Regularium vom 16. Sept. 1894. Wir wollen die wichtigsten Punkte aus beiden Erlassen herausheben, um ein Bild von der Konföderation zu gewinnen.

a) Das Haupt der Konföderation ist der Abtprimas, der von allen regierenden Äbten jeweils auf zwölf Jahre gewählt wird. Seine Stellung ist aber eine ganz andere als etwa die des Generals eines zentralisierten Ordens. Der Abtprimas hat nicht die Gewalt, die einem General zukommt.[1] Kurz seien seine hauptsächlichsten Rechte aufgeführt. Er ist der Repräsentant des gesamten Benediktinerordens an der Kurie und vertritt dort dessen Interessen. Er hat beschließende Stimme auf dem allgemeinen Konzil.[2] Ihm kommt der Ehrenvorrang vor den anderen Äbten zu, aber für gewöhnlich keine Jurisdiktion über sie und ihre Klöster beziehungsweise Kongregationen. Nur ausnahmsweise kann er eingreifen, wenn in dringendem Notfall eine Visitation zu halten ist, oder wenn es sich um anderweitig nicht beizulegende Meinungsverschiedenheiten zwischen den Obern der verschiedenen Benediktinerkongregationen oder den Äbten einer Kongregation handelt. Auch ein Überwachungs-

---

[1] can. 501, § 3 C. J. C. [2] can. 223, § 1, n. 4.

recht über die klösterliche Disziplin in der Konföderation steht ihm zu. Daher müssen die einzelnen Kongregationen über ihren Stand alle fünf Jahre einen Bericht an ihn einreichen. Gleichzeitig ist der Abtprimas auch Abt des Collegium S. Anselmi in Rom, wo er residiert. Als solcher hat er im allgemeinen die Rechte, die jedem Abte innerhalb seiner Abtei zukommen.

b) Jede Kongregation der Konföderation behält ihre eigentümliche Verfassung, ihre Konstitutionen und ihr Oberhaupt. Auch hat jede Kongregation ihren eigenen Vertreter in Rom, der die Angelegenheiten der Kongregation beim Heiligen Stuhl zu besorgen hat. Keine Kongregation wird der andern untergeordnet; jede bewahrt ihre Eigenständigkeit, ebenso jede Abtei. Das Collegium S. Anselmi in Rom ist keiner Kongregation eingegliedert.

* * *

Vierzehn Jahrhunderte haben an dem Bau des Benediktinerordens mitgestaltet. Um das Jahr 525 legte St. Benedikt den Grund, als er auf Montekassino das erste Kloster nach seiner Regel einzurichten begann. Die folgenden Zeiten haben zu diesem Vorbilde aufgeschaut. Hunderte und Tausende von Klöstern suchten sich diesem Ideale nachzubilden. Was die einen gebaut, suchten andere wieder zu zerstören. Sie vermochten wohl Steine auszubrechen, aber den Bau selbst nicht zu Fall zu bringen; der ruhte auf Felsengrund. Um aber das Benediktinerkloster gegen die wildanstürmenden Wogen der Zeit zu schützen und zu verteidigen, umgab man es im Laufe der Jahrhunderte mit einer doppelten Ringmauer. Deren erste ist die Kongregation, die zweite die Konföderation. Inmitten dieses doppeltschützenden Walles liegt heute in wohlgeborgenem Frieden die Abtei, die Schule für den Dienst des Herrn. Ihrem Besten galt letztlich die Schöpfung der Kongregation und der Konföderation.

Trotz der Weiterentwicklung blieb die Stiftung St. Benedikts in ihrem Wesen unverändert. Wenn der verklärte Vater heute vom Himmel herabschaut, er wird seine Schöpfung wiedererkennen. Weder durch die Bildung der Kongregation noch durch die der Konföderation wurde sie zerstört. Als die Konföderation ins Leben trat, ist sie manchen Bedenken begegnet. Sie war ja etwas Neues, und leicht konnte sich mit ihr naturgemäß der Gedanke der „Zentralisation“ verbinden. Heute wird jeder sachliche Beurteiler zugeben, daß ein

Zusammenschluß dem Orden zum Heile war. Zugleich sehen wir damit glänzend erfüllt, was Erzabt Maurus Wolter, der Gründer Beurons, im letzten Kapitel seines Werkes »Praecipua Ordinis monastici Elementa« schon im Jahre 1880 sehnlich herbeiwünschte und gewissermaßen mit prophetischem Blick vorausschaute: es möchten sich alle Äbte des Benediktinerordens in der ewigen Stadt zur Beratung der gemeinsamen Interessen zusammenfinden. Gerade das Jahr 1925, in dem die hundertste Wiederkehr seines Geburtstages gefeiert wurde, durfte die Verwirklichung seines Wunsches schauen.

Daß die verschiedenen Generationen benediktinischer Geschichte und die kirchliche Autorität selbst die Eigenart der Stiftung St. Benedikts ehrfürchtig respektierten und ihr Wesen nicht änderten, war nicht immer leicht. Behufs Erreichung bedeutender äußerer Ziele konnte es manchmal verlockend erscheinen, den ältesten Orden des Abendlandes ähnlich den spätern Stiftungen zu zentralisieren und die Selbständigkeit des Einzelklosters preiszugeben. Aber ein solches Verfahren hieße den Gedanken des hl. Benediktus gründlich mißverstehen und schlösse die Gefahr in sich, die Nebensache zur Hauptsache zu machen und umgekehrt. Dem Geiste des Gesetzgebers von Montekassino schwebte nicht die Gründung einer Gelehrtenakademie oder Künstlergilde, einer Missionsgesellschaft oder eines wirtschaftlichen Unternehmens, einer Seelsorger- oder Lehrervereinigung vor. Alle diese Tätigkeitsgebiete standen und stehen den Söhnen St. Benedikts zu allen Zeiten offen. Sie haben auf ihnen und noch andern Feldern segensreich gewirkt und sich unsterbliche Verdienste um die menschliche Gesellschaft in Kirche und Staat erworben. Das lehrt ein Blick auf die 1400jährige Geschichte des Ordens, dazu mahnte beharrlich der benediktinische Wahlspruch: „Bete und arbeite". Aber bestimmte äußere Aufgaben und Tätigkeiten sind für ein Benediktinerkloster an sich nicht so wesentlich, daß sie gewissermaßen erst den Nachweis für seine Daseinsberechtigung erbringen müßten. Was St. Benedikt wollte, ist — und das möge seine Stiftung immerdar bleiben — eine Schule für den Dienst des Herrn. Es ist das christliche Leben nach den evangelischen Räten in der klösterlichen Gemeinschaft, das Christentum in seiner ganzen Einfachheit und Vollkommenheit, der innigste Anschluß an das Leben Christi und seiner heiligen Kirche. Das ist der eigentliche Daseinsgrund des Benediktinerklosters. Hieraus sprudelt für den Benediktinerorden die geheimnisvolle, unversiegliche Quelle seiner Lebenskraft und seiner steten Verjüngung.

Bekennertum des heiligen Abtes Theodor von Studion und seiner Mönche

Von P. Basilius Hermann / Neresheim

7. Hitze der Verfolgung

Theodor unternahm es als Wortführer einiger Äbte, an Papst Paschalis I. (817–824) einen gleich kraftvollen wie kindlich flehenden Brief zu richten. Er schreibt darin: „Christus wird verfolgt mit seiner Mutter und seinen Dienern... Altäre sind umgestürzt, Tempel verwüstet, Heiligtümer entweiht. Das Blut der Kirchentreuen ist geflossen und fließt weiter. Wer noch übrig ist, dem droht Verfolgung und Elend. Jeder Mund ist verstummt aus Furcht vor dem Tode. Auf von Westen her, Christusähnlicher! Zu dir hat der Herr gesprochen: ‚Wenn du dereinst bekehrt bist, stärke deine Brüder.‘ Siehe, jetzt ist es Zeit; hier ist der Ort, hilf uns! Du bist von Gott dazu eingesetzt. Du hast die Macht, weil du der erste unter allen bist" (Br. II 12). So wenig indes der neue Papst helfen konnte, so tröstlich war für ihn und die Verfolgten der Brief, den Theodor erhielt. Sein zweiter Brief an Paschalis bezeugt es: „Der Aufgang aus der Höhe hat uns heimgesucht. Hineingeschleudert in die Finsternis und Todesnacht der Irrlehre, haben wir im Geiste Licht empfangen. Wir sind es inne geworden, daß noch ein offenkundiger Nachfolger des Apostelfürsten die römische Kirche lenkt. Du hast den Beweis erbracht, daß der Herr unsere Kirche nicht im Stich gelassen hat" (Br. II 13). Auch an die Patriarchen von Jerusalem, Alexandrien und Antiochien und andere wichtige Stellen richtete Theodor Rufe in höchster Not (Br. II 14 ff.). Es schien in der Tat um Sein und Nichtsein der morgenländischen Kirche zu gehen.

Der Kaiser unterhielt seine Spione bis in die Familien und Klöster hinein. Sklaven sollten ihren Herrn, Frauen den Mann, Mönche die eigenen Mitbrüder verraten. Drakonische Erlasse boten tausend Handhaben, um alles mit Schrecken zu erfüllen. Bilder oder verdächtige Schriften, z. B. die glänzende Bilderverteidigung des Abtes Thodor[1], konnten gerichtliche Strafe, selbst Geißelung eintragen. Täglich gab es Haussuchungen und Urteile. Selbst Lehrer in der Schule mußten sich wohl hüten, den Kindern ‚unkaiserliche‘ Dinge beizubringen.

Wie zu erwarten stand, war die Niederlage groß. Vor allem sank der Mut der Geistlichen völlig, sobald Ernst gemacht wurde. Allein der Priester Gregoras, der dafür auf die Prinzeninsel verbannt wurde,

---

[1] „Antirrheticus" I–III, die Wiederlegung einiger bilderfeindlicher Gedichte, einige Fragen an die Bilderfreunde, Rundbriefe des Heiligen u. a.

beugte „vor Baal nicht das Knie". Unter den vielen Äbten der Hauptstadt fanden sich nur wenige mutige Männer. Fast alle wurden gleich den Klosteroberinnen zur Stunde der Prüfung schwach. Abt Antonius hielt sich tapfer; ebenso ein gewisser Abt Laurentius, dem Theodor bei dessen Heimgang für seine Bekenntnistreue hohes Lob spendete. Noch etwa fünf bis sechs Äbte asiatischer und europäischer Landklöster vor Konstantinopel harrten aus. Der Abt Hilarion bekam Rutenstreiche und Kerkerluft zu kosten. Wieder auf freien Fuß gesetzt, hatte er ein so dürftiges Fortkommen, daß er sein Dasein mit Fischfang fristen mußte. Einer der ehrwürdigsten unter diesen Bekennern war der berühmte Geschichtsschreiber Theophanes. Trotz seines greisen Alters und einer schmerzvollen Krankheit wurde er grob mißhandelt; er schmachtete zwei Jahre im Kerker und starb als Bekenner im März 818. So sehr sich Theodor an den wenigen Getreuen erbaute, so schmerzlich berührte ihn die Schwachheit der übrigen. „Wo bleibt die Versammlung der Väter," rief er aus, „wo die niederen Rangstufen? O der Verwüstung! Sie sind Kinder der Zeit geworden!"

Inmitten dieses Trümmerfeldes stand das ganze Kloster Studion wie ein Mann hinter seinem großen Führer. Die starke Geschlossenheit des monastischen Lebens bewährte sich glänzend gegenüber aller Despotenwut. Gab es auch im grausamen Drange der Zeit einige traurige, sogar sehr traurige Fälle zu buchen, so erschienen gerade dadurch die übrigen Studiten in wahrem Glorienlicht. Theodor tat aber auch alles, um seine geistlichen Söhne stark zu erhalten. Er schärfte ihnen bei jeder Gelegenheit, besonders in Rundschreiben und Briefen an die Gruppenführer, nachdrücklich ein, dem Chorgebete treu zu bleiben, ein innerliches Leben zu führen, sich vor der Berührung mit der Welt zu hüten, brüderlich zusammenzuhalten und jede Eigenbrödelei zu vermeiden. Das weckte ihre Zuversicht und entzündete einen heiligen Bekennerwettstreit. Sie wurden zu ganzen Gruppen gegeißelt, immer von neuem kam es zu Verhaftung und Einkerkerung. Ketten und Hungerqualen, Verließ und Verbannung waren die Kleinodien, mit denen in dieser großen Zeit die Güte des himmlischen Vaters seine auserwählten Lieblinge reichlich beschenkte. Die Wüsten und Höhlen, die Berge und Täler waren voll von Bekennermönchen, die aber auch da den Häschern oft nicht verborgen blieben. Theodor konnte mit Stolz auf die Seinen schauen. „Dank der Gnade Gottes seid ihr", so schreibt er ihnen, „die Leuchten von Konstantinopel, ja der ganzen Welt" (Br. Mai 19,45,46). Einige Namen jener Blutzeugen sind im schriftlichen Gedächtnis festgehalten. Ein Arsenius, Kledonius, Agapius, Aphthonius,



Joseph Guntermann: Aus dem Zyklus der klugen und törichten Jungfrauen

Karterius, Dorotheus waren ihres Vaters Stolz und Ruhm. Theodors leiblicher Vater Photinus, gleichfalls Mönch von Studion, starb in der Verbannung auf einer der Prinzeninseln als hochbetagter Greis. Ein Mönch Timotheus lieferte sich freiwillig den Soldaten aus und erhielt 150 Geißelhiebe. Arkadius, früher ein Mitglied der vornehmen Welt, führte ein heldenhaftes Bekennerleben in den Klüften der Berge. Auch er stand bald vor Gericht und wurde nach fürchterlicher Geißelung in eine menschenarme Gegend verwiesen. Später kam er ein zweitesmal vor den Richter: wiederum Schläge und gleicher Mut. Zu guterletzt steckte man ihn als Werksklaven in eine kaiserliche Spinnerei. „Doch ist das gar kein Wunder", meinte dazu sinnig Theodor, „so ist es ja das Los der Heiligen. Ohne es zu wollen hat man die Wahrheit ins Licht gestellt, daß du ein Sklave des himmlischen Königs bist" (Br. II 46). Jakob und Besarion machten vielleicht allen andern die erste Palme streitig. In einem begeisterten Briefe (II 100) feiert der Abt diesen Bekenner, diesen Martyrer, diesen Heiligen, Jakobus. Ohne Scheu trat der Soldat Christi in die Arena, wo die Henker ihm von zwei Seiten her Brust, Rücken und Schultern zerfleischten . . . Wie eine tote Masse blieb er am Platze und wurde dann mit schlechten Lumpen bedeckt davongetragen. Nach weiteren qualvollen Mißhandlungen fristete er noch einige Zeit sein Leben als gebrochener Mann, doch Dankgebete auf den Lippen und ganz hingegeben an Gottes heiligen Willen. Er sagte sein Ende vorher und erhielt ein großartiges Leichenbegängnis (Rundbr. II 100). Kein Studite aber reicht heran an die vom Liebreiz der Kindlichkeit umflossene Unschuldgestalt des schlichten Skythen Thaddäus, der zuerst Sklave war, dann freigelassen wurde und im Kloster ein überaus glückliches Leben führte. In der Bilderverfolgung erlebte er die Schrecken der Kerkerhaft und erlag als Martyrer seinen hundertdreißig Geißelhieben im November oder Dezember 816. Theodor war ganz hingerissen, wenn er an ihn dachte. Zwei seiner überlieferten Briefe sind an Thaddäus gerichtetet und in fünfzehn anderen sowie in mehreren Klosterreden tut er dessen mit allen Ehren Erwähnung.

8. Abtrünnige

Oft weist Theodor darauf hin, daß selbst das Apostelkollegium nicht ohne einen Judas geblieben ist. Das war sein herbster Kummer, den ihm Apostaten bereiteten. Zwei ihm befreundete Äbte, der von Medikion und Abt Basilius hatten sich schwach gezeigt. Sie wurden aber reuig und taten Buße. Dem Abte Basilius legte Theodor auf Befragen

hin auf, ein Jahr lang keine heilige Messe zu lesen, in der Zwischenzeit, Erkrankungen ausgenommen, eine bestimmte Summe von Gebeten und Kniebeugungen zu verrichten, ein entsprechendes Almosen zu geben und an einem einsamen Orte ein zurückgezogenes Leben zu führen. Man sieht daraus, wie ernst der heilige Abt trotz eines Herzens voll Güte und Feingefühl von der Buße dachte. Aber er zeigte auch auf der anderen Seite, daß die Bekenner nicht für ein Kinderspiel in Verbannung, Kerker und Tod gingen. Gegen die Häretiker, meint er übrigens, soll durchaus Milde walten. Der Kirche Gottes ist es fremd, ihren Rechten durch Haft und Exil recht Nachdruck zu verleihen. Das Gesetz der Kirche will niemand zwingen mit Schwert und Rutenbündel. Die Irrenden muß man belehren, nicht ums Leben bringen (Br. Mai 23).

Daß sein sicherer psychologischer Takt und hoher sittlicher Ernst auch hier das Richtige traf, ist durch die Anziehungskraft bewiesen, die ihn für alle Schichten der Bevölkerung wie ein Orakel erscheinen ließ. Kranke, Blinde und sonstige Leidtragende, Beamte und Hofleute, Weltdamen und Klosterfrauen, Mönche, Äbte und Bischöfe fanden am Studitenabt einen erleuchteten, herzensguten Freund, einen sicheren Führer, der Zeit, Person und Angelegenheit weise abzuwägen verstand.

Wohl am ergreifendsten nehmen sich die Briefe an solche Mönche aus, die seinem Vaterherzen durch ihr Versagen die schmerzlichsten Wunden schlugen. Wenn er den Seinigen einmal brieflich bemerkt: „Um euch womöglich jeden Tag mit meinen Briefen zu erreichen, wollte ich gerne die Feder in mein Blut tauchen und den Beschreibstoff aus meinem eigenen Leibe schneiden" (Br. II 66), so darf man daraus gewiß schließen, daß er mit seinem Herzblut schrieb, wenn drohende Gefahren abzuwenden oder verlorene Söhne ins Vaterhaus zurückzuführen waren. Man glaubt da den angstvoll flehenden Lockruf einer bekümmerten Mutter nach ihrem Einzigen zu vernehmen. Aus der neunten kleinen Klosterrede klingt es nach, welcher Schrecken den Abt erfaßte, als eine Säule Studions fiel. Euprepion, der Geldverwalter, war im Bekenntnis des Glaubens treu erfunden worden. Nachher wurde ihm die Habgier und dazu die Absonderung von seinen Mitbrüdern zum Fallstrick. Er geriet in die Netze eines Weibes und nahm ein unglückseliges Ende. Theodor erklärte ihn vor der gesamten Bruderschaft erschüttert als dem ewigen Tode verfallen. Auch Nektarius, ein weiteres Sorgenkind, riß mit sich selber noch andere ins Verderben. Titus und Philon, Evodius und Hypatius wurden in der Verfolgung scheu, doch fanden sich die letzten beiden wieder und verachteten mit Mannesmut die Geißelqualen. Der Mönch Leontius entwickelte sich

zu einem wahren Scheusal. Er ließ sich vom Kaiser zum Abt von Studion ernennen und wütete unter seinen Brüdern wie ein Raubtier. Vielleicht ist es der größte und vielsagendste Triumph in Theodors Klosterregierung, daß auch dieser Löwe sich wieder in ein Lamm verwandelte und vor seinem Abte Buße tat. Den meisten Abtrünnigen wurde die Aussicht auf Reichtum oder Würde zum Verhängnis. Der Studit Pegasius, welcher sogar unter die kaiserlichen Offiziere Aufnahme fand, hat seine Hände tief in Menschenblut getaucht.

Das Reich Gottes, das diese Abtrünnigen von sich wiesen, wurde dafür jenen mutigen Laien zuteil, die sich gleichfalls unter Theodors Leitung der göttlichen Gnade wert erwiesen. Thomas, ein hoher Staatsbeamter, ferner zwei Lehrmeister der Grammatik und leibliche Brüder, sowie andere mehr, standen neben den Bekennermönchen vor dem Richter. Viele unterzogen sich der gefahrvollen Aufgabe, den verjagten und gemiedenen Studiten hilfreiche Hand zu bieten. Zu diesen großartigen Menschen gehörte Moschus, der mit seinen Schwestern Irene und Kale ehelos zusammenlebte. Er wandelte sein Haus geradezu in ein Kloster für flüchtige Mönche um. Dem Laien Gregoras kostete seine Gastfreundschaft eine Kette von Mühsalen und Mißhandlungen. Besonders waren es hohe Frauen, die sich wie zu den Urzeiten des Christentums der Verfolgten erbarmten und gelegentlich Männer durch ihren Heldenmut beschämten. An Irene richtet sich ein Brief Theodors voll hinreißender Schönheit. Diese Frau war dem ersten Stoße der Verfolgung erlegen. Dann aber hatte sie sich aufgerafft, auf ihr fürstliches Vermögen, auf Freunde, Anverwandte und ein Heer von Lohndienern verzichtet und führte nun ein Leben von solcher Bußstrenge, daß der Heilige ihren Eifer mäßigen mußte. Selbst ein Mädchen, die mutige Kasia, fürchtete sich nicht vor der Schmach und der Geißelung. Besonderes Lob verdienen verschiedene Äbtissinnen mit ihren Klosterfrauen, die offenbar unter der Leitung von Studiten standen. In Nizäa wurden beispielsweise Nonnen mit ihrer Äbtissin gegeißelt und dann verbannt. Ein anderes Frauenkloster mit dreißig Insassen, gewiß echte Bekennerbräute Christi, überdauerte Gefangenschaft und Geißelung. Nicht mit Unrecht konnte Theodor dem Frauengeschlechte das Lob spenden: „Frauen stehen wie Männer gegen den Teufel“ (Br. Mai 33).

9. Theodor in Bonita

Im Jahre 816 war Theodor in Bonita und genoß selbst bei den Gegnern der Kirche die verdiente Anerkennung, um nicht zu sagen Verehrung. Um klingende Münze gewährten die Wächter sogar freien

Zutritt zu ihm. Auch die zahlreichen Briefboten konnten unbehindert ihres Amtes walten, bis ein Ereignis die Aufmerksamkeit des Hofes wieder auf den gefangenen Abt lenkte. Ein Geistlicher hatte, durch Theodor selber wie umgewandelt, auch seine Freunde bekehrt und den Bilderstürmern viel zu schaffen gemacht. Von neuem kam ein kaiserlicher Abgesandter zur Geißelung Theodors. Doch wiederum hielt ihn die Scheu vor dem Heiligen, dessen entblößten Leib der Mann nicht einmal anzublicken wagte, zurück. Aber Anastasius, eine Henkerseele, riß dem Gefangenen die Kleider herab mit höhnenden Bemerkungen, forschte nach Wunden und Striemen und geißelte dann den Bekenner so unmenschlich, daß dieser wie tot am Boden liegen blieb. Theodor kam nun wieder in strengeren Gewahrsam. „So haben sie uns", berichtet er in einem Briefe an Naukratius, „wie in einem Grabe eingeschlossen, um uns zu töten. Solange uns hier die gebotene Nahrung ausreicht oder auch einer der Türwächter, die alle Wochen abwechseln, seinen Proviant mit uns teilt, wird es schon gehen, und wir preisen Gott. Sobald aber das Notwendige durch Gottes Zulassung ausbleibt, ist es um uns geschehen, obwohl wir uns auch darüber freuen und es als große göttliche Gnadengunst betrachten würden" (Br. II 34).

Theodors Vermutung schien sich bestätigen zu wollen. Die Hungersnot war schließlich so groß, daß er bestimmt mit seinem Ende rechnete und als Testament einen Rundbrief an die Mönche richtete. Er bittet darin für alle seine Fehler um Verzeihung, ersucht um das Gebet und verzeiht denen, die ihm Sorgen bereiteten (Br. II 23). Da das tägliche Stück Brot für ihn und Br. Nikolaus den langsamen Hungertod bedeutete, sprach er zu diesem: „Diese herzlosen Leute wollen uns augenscheinlich sterben lassen. Ich werde mich darum mit der heiligen Kommunion begnügen. Mit dieser ‚Kost' will ich zufrieden sein, solange mein schwächlicher Leib noch standhält. Du aber sollst das wenige, was uns beiden bestimmt ist, allein essen. Vielleicht entrinnst du damit dem Hungertod. . . . Dann kannst du dem Geldverwalter und den übrigen Mitbrüdern von meinem Tod berichten, falls dieser in Gottes Rat beschlossen ist."

Das ist nicht ein erdichteter frommer Zug, sondern ein kostbarer Beleg für eine wesentliche Eigenschaft Theodors, die nicht zuletzt die Frage nach dem Geheimnis seiner Geduld, seiner Zuversicht und seiner Erfolge lösen hilft. Als Mann der heiligen Liturgie hatte der Abt von Studion schon während seiner Gefangenschaft im Jahre 797 stets einige kleine Teile des hochheiligen Sakramentes bei sich und pflegte auch in der Verfolgung nach Möglichkeit das heilige Opfer darzubringen.

Trotz der katakombenartigen Einfachheit war er von hoher Freude erfüllt. „Was vermöchte der Seele“, ruft er aus, „mehr Freude und Seligkeit zu bringen als die heilige Kommunion!“ Sein Kelch war dabei nur von Glas, aber sein Herz war golden. Darum drängte er mit aller Liebesgewalt die Studiten zur eifrigen, ja täglichen Anteilnahme an den heiligen Geheimnissen und beklagt sich, daß diese echte Klostersitte nicht mehr recht in Ehren stehe.“[1]

Gott war indes seinem kraftvollsten Streiter nahe und ließ ihm durch einen kaiserlichen Beamten Abhilfe schaffen. Der Heilige erholte sich soweit, daß er brieflich andere aufrichten konnte. Nur sein Magenübel verschlimmerte sich und sollte ihn bis zum Tode nicht mehr verlassen. Da gelangte aber durch unglücklichen Zufall ein Rundbrief Theodors zum Kaiser. Das hatte böse Folgen. Hören wir den Heiligen selber, der etwa im Jahre 818 an die Seinigen schrieb: „Freuet euch, meine Brüder und Väter; denn ich habe frohe Kunde. Wiederum sind wir für wert erachtet worden, unser herrliches Bekenntnis abzulegen. Wiederum haben wir beide für den Namen des Herrn Schmach erlitten. Denn auch Bruder Nikolaus hat seinen Starkmut und seine Treue glanzvoll bewährt. Wir geringe Menschenkinder durften das Blut aus unserem Leibe rieseln sehen und unsere Augenweide haben an Schwülen, Eiterbeulen und was damit zusammenhängt. Bedeutet das nicht Freude, Seelenjubel? Wer bin denn ich Armseliger, daß ich in eure würdige Bekennerschar eingereiht werde, der unnützeste Mensch auf Erden ... Man peitschte uns ganz fürchterlich. Der Bruder hat seit Beginn der Gefangenschaft und Gerichtsverhandlungen nie Derartiges erlebt. Ich Sünder wurde von Fiebern geschüttelt und wäre den unerträglichen Peinen ums Haar erlegen“ (Br. II 30). In der Tat muß man sich billig wundern, daß Theodor, der ohnehin schwächlicher Gesundheit war und jetzt auch noch unter der Februarkälte litt — die erneute Geißelung fiel auf den 23. Februar 819 — das alles überdauern konnte. Bruder Nikolaus, der selbst zermartert, hatte das Verdienst, den mit dem Tode ringenden Vater dem Leben wiederzuschenken. Er verlangte Gerstensaft und netzte damit etwas die trockene Zunge des Fiebernden. Dann konnte er es mit einer schwachen Einflößung versuchen, und allmählich kehrten die verschwundenen Lebensgeister zurück. Als die wachsenden Kräfte des Schwerkranken es erlaubten, erprobte Bruder Nikolaus seine Kunst auch an den mit Eiterbeulen umgebenen Gliedern des Heiligen. Er wurde zum Chirurgen und trennte mit einem kleinen

[1] Vgl. B. Hermann, Eucharistische Sitten im Leben des hl. Theodor von Studion. Liturgie und Kunst, Jahrg. 1923, S. 76—80.

Messerchen alle Fetzen ab, die lose vom gesunden Fleisch herunterhingen, um die Heilung der lebenskräftigen Teile zu ermöglichen. Bis über Pfingsten (5. Juni 819) hinaus litt der Heilige rasende Schmerzen. Dazu kam noch die strengste Überwachung, die alle freieren Regungen der Gefangenen niederhielt. Ein Ereignis von außen aber wirkte wie Salz auf offene Wunden.

10. Seliger Heimgang

Um Theodor gänzlich von der Außenwelt abzuschließen, mußte ein verschworener Bilderfeind sein Kerkermeister sein. Trotz seines jammervollen Zustandes sollte also der Bekenner Bonita verlassen. Bei Tag unmenschliche Behandlung, bei Nacht die unerträgliche Qual des Pflockes, in den man Theodor und Nikolaus sperrte: ein langsames Martyrium, noch bevor sie am Ziele Smyrna anlangten. Der Bischof, ein sklavischer Handlanger der kaiserlichen Willkür, übernahm die Eingelieferten gleich einem Tyrannen und sperrte sie in ein elendes Kerkerloch unter dem Boden. Nur der Gedanke an den allgegenwärtigen Gott, der in der gleichen Stadt den berühmten hl. Polykarp zum letzten Gang gekräftigt hatte, erhellte den beiden Gefangenen die Finsternis von 18 leidensvollen Monaten und erfüllte ihre Seelen mit himmlischem Licht und Trost. Was verschlug es da, daß binnen kurzem der Henker Anastasius wiederkehrte und mit hundert abgezählten Geißelhieben die unerschöpfliche Geduld der Bekenner aufs äußerste erprobte!? Gott war ja in ihrer Mitte und kannte die Stunde, in der das Maß der Verdienste und Plagen voll sein würde. Schon in der heiligen Nacht 820 schlug für Kaiser Leo die letzte Stunde. Er fiel als Opfer einer Verschwörung der Soldaten und vererbte den Thron an Michael II. von Amorium. Der Verfolgerwahn hörte wiederum auf, die Blutgesetze verschwanden und die Kerkertüren öffneten sich. Scharenweise strömten die Bekenner gleich beutebeladenen Siegern umjubelt ihrer Heimat und ihren Klöstern zu. Das frohe Licht des Tages und der Freiheit und die stürmischen Beifallsbezeugungen des aufatmenden Volkes machten Theodors Herz bis zum Überfließen voll vom innigsten Dank gegen Gott und vom beglückenden Bewußtsein der überstandenen Mühen und Martern. Alle Städte und Ortschaften an seinem Heimweg ehrten ihn als Held und Heiligen. Die Familien und Genossenschaften stritten sich um die Gunst, ihn bewirten und beherbergen zu dürfen. In Mitata „am See“ erreichte der Jubel seinen Höhepunkt. In Pteleä traf Theodor seinen Bruder, den Erzbischof Josef, bei dem er länger verweilte. Der günstig gelegene Ort bot nämlich die Vor-

bedingungen, um dort viele Mönche zu versammeln und zu begrüßen. Man wußte ja nicht, was noch kommen konnte, und die Klugheit gebot vorzusorgen. Obwohl nämlich alles hocherfreut und neidlos dem großen Manne des Tages, dem Größten seiner Zeit und Umwelt, huldigte, blieb die Haltung des Hofes in der Bilderfrage beunruhigend. Seine letzten Jahre verbrachte der Heilige auf einer der bei Byzanz gelegenen Prinzeninseln, ganz mit der Leitung seiner Mönche beschäftigt.

Theodors Lebensabend wurde nicht so freundlich, wie man vormals hätte hoffen mögen. Neben der Ungunst der äußeren Lage ging sein schweres Magenübel einher, das durch die Mißhandlung unheilbar geworden. Anfangs November 826 entwickelte sich schnell die Todeskrankheit. Der heilige Abt bemühte sich nicht um Erleichterung und diktierte noch sitzend eine Ansprache an die Mönche, die bis heute erhalten blieb.[1] Er erholte sich indes wieder etwas. Am Sontag den 4. November konnte er sogar beim Gottesdienste erscheinen, feierte die heilige Messe und teilte den Anwesenden die heilige Kommunion aus. Mittags waren einige ehrwürdige Bekenner seine Gäste und erfreuten sich seiner geistlichen Unterhaltung, die sich um seinen nahen Heimgang drehte. Als die Krankheit wiederkehrte, ließ Theodor den Geldverwalter Naukratius zu sich kommen und richtete an ihn die Frage: „Ist nichts von dem, was unser Amt gebot, versäumt worden?“ Tags darauf nahm er feierlich von den Seinen Abschied. „Brüder und Väter!“ sprach er zu ihnen, „dieser Kelch erwartet jeden. Alle unsere Väter haben ihn trinken müssen. So will auch ich ihn trinken und zu meinen Vätern gehen. Beachtet das Testament, das ich euch hinterlasse.[2] Bewahret euren Glauben unerschüttert und euer Leben makellos. Mehr habe ich nicht zu sagen, weil ich euch alles, was meines Amtes war, gezeigt und gelehrt habe.“ Hierauf bestellte er letzte Grüße an alle Getreuen, die gleich ihm im Kampfe gestanden hatten. Als Naukratius den kranken Vater an die in Strafe stehenden Mönche und Laien erinnerte, sprach dieser: „Der Herr wird ihnen gnädig sein!“ Dann segnete er mit dem dreifachen Kreuzeszeichen die Umstehenden: „Der Herr des Friedens sei mit eurem Geiste!“ und entließ sie mit seinem Gruß.

Die folgenden zwei Tage gehörten dem Volke, das auf die Kunde vom bevorstehenden Heimgang des Heiligen herbeiströmte und sich glücklich schätzte, ein letztesmal von ihm gesegnet zu werden. Der 11. November, wieder ein Sonntag, war dem Gedächtnisse des großen

[1] 31. „kleine“ Klosterrede. Bei Auvray »Parva Catechesis« p. 111—118; Cozza Luzi in »Nova Patrum Bibliotheca« tom. 9, p. 75—78; Migne, Patr. gr. 99, 550—552.
[1] Noch vorhanden: Migne, Patr. gr. 99, 1818—1824.

heiligen Blutzeugen Menas geweiht. Theodor betete die Psalmen, Hymnen und Gesungen des Tages und empfing Kommunion und heilige Ölung. Die Hände zum Gebete erhoben, merkte er um die Mittagsstunde, daß seine Kraft zu Ende sei und hieß die Sterbekerze anzünden. Die Brüder begannen den Psalm 118: „Selig, die da makellos ihres Weges ziehen", und als sie zum 93. Vers kamen: „In Ewigkeit werde ich deine Satzungen nicht vergessen, weil du in ihnen mich zum Leben erweckt hast", hauchte er seine heilige Seele aus.

Man kann die 67 Lebensjahre des Bekennerabtes von Studion einem Wachstum von ungeheurer Fruchtbarkeit und seinen Tod einem ruhmvollen Siege vergleichen. Aber erst nach sechzehn Jahren war die große Sache, für die er unter so viel Opfern gestritten, am gewünschten Ziele. In der byzantinischen wie in der Weltkirche ernteten dann andere, was Theodor so selbstlos gesät hatte. Als Kaiser Theophilus, kein Freund der Religion, am 20. Januar 842 verschieden und die fromme Kaiserin Theodora auf den Thron gelangt war, hörten mit einem Schlage alle bilderstürmerischen Feindseligkeiten für immer auf. Der erste Fastensonntag des Jahres 842 schaute eine großartige Festfeier. Die Bilder der Gottesmutter und der Heiligen wurden ausgestellt, in Prozession umhergetragen, und in der glänzenden Versammlung der hohen Geistlichkeit vom heiligen Patriarchen Methodius die Dekrete der Allgemeinen Kirchenversammlung von Nizäa (787) feierlich verkündet. Um die große Wendung der Dinge in immerwährendem Gedächtnis zu erhalten, wurde zugleich bestimmt, daß alljährlich mit dem erweiterten Gedanken des Triumphes über alle Irrlehren das Fest der Rechtgläubigkeit gefeiert werde.

Diese Bestimmung ist bis auf den heutigen Tag eingehalten worden; leider aber hat sich infolge des unbändigen byzantinischen Geistesstolzes bald nachher eine fast unüberbrückbare Kluft zwischen Morgenland und Abendland aufgetan, die die Spätbyzantiner in geistige Verkümmerung und selbst in die äußerste materielle Notlage versenkt hat.

11. Ende des Streites und Ausblick

An Warnungsrufen, die heimwärts zur römischen Mutterkirche wiesen, hat es den Orientalen damals wahrhaftig nicht gefehlt. Schon lange vor Theodor waren der „Bekenner" Maximus (gest. 662), der Patriarch Germanus (gest. 733) und Johannes von Damaskus (gest. 749) für die glaubensfreudige Unterwerfung unter den römischen Primat aufs wärmste eingetreten. Nach Wiederherstellung der Orthodoxie hätte die unbedingte Verbindung mit Altrom im Sinne Theodors

die Hauptaufgabe der Kirchenfürsten von Byzanz-Neurom sein müssen. Bei entschiedener Ablehnung kaiserlicher Übergriffe auf das Gebiet von Dogma und Disziplin wäre das gut möglich geworden. Papsttreue Patriarchen konnten eine freiere Stellung gegenüber dem Hofe erringen und waren unabhängig von dessen wechselnden Launen. Aber man erkannte nicht, was zum Frieden diente.

Heute, wo sich Ost und West wohl leichter die Hände reichen könnten, müßten die Erben der Byzantiner mit unermüdlichem Eifer die Auffassung ihrer großen Ahnen aus der Zeit vor der Glaubensspaltung vor Augen haben. So würde ohne Zweifel die Rückkehr zum Vater der Christenheit angebahnt werden. Wie auf eine Sonne ewigen Lichtes, mahnt der tiefsinnige Denker und Mystiker Maximus, sollten alle Grenzen der Erde auf diese (römische) Kirche hinblicken und von ihr den Glanz des Dogmas erwerten.[1] Hier hatten in alter Vorzeit Athanasius und Basilius und später noch der Patriarch Germanus von Konstantinopel Verteidigung und Schutz des Glaubens gefunden. Von hier erwartete besonders der heilige Abt Theodor von Studion die Anbahnung besserer Zeiten. Die byzantinische Kirche gilt ihm nur als häretischer Ausschnitt aus der Weltkirche, der sich auf tausenderlei Weise gern von der Einheit trennt (Br. II 8). Rom aber besitzt seit Petrus die Schlüssel des Himmelreiches, und der römische Primat ist die höchste Würde hienieden (Br. I 33). „Von Christus selber hast du," schrieb Theodor an Papst Leo III., „die Schlüssel des Evangeliums empfangen durch Vermittlung des Apostelfürsten" (Br. I 34). Papst Paschalis I. ist für Theodor einfachhin ein anderer Petrus: „Höre, apostolisches Haupt, höre, von Gott bestellter Hirte der Schafe Christi, Schlüsselträger des Himmelreiches, Fels des Glaubens, auf den die katholische Kirche gebaut ist! Petrus bist du und Petri Thron schmückst und verwaltest du..." (Br. II 21). Petrus, dem obersten Hirten, und seinen Nachfolgern muß also jegliche Neuerung zur Entscheidung vorgelegt werden. „So haben uns geringe Menschlein unsere Väter von altersher gelehrt..." (Br. I 33).[2] Für Theodors Persönlichkeit gewinnen diese herrlichen Bezeugungen des Primates nach Schneiders feiner Bemerkung noch die hohe Bedeutung, daß sie ihn zum letzten großen Gegner des byzantinischen Cäsaropapismus und zum Vertreter der Einheit der ganzen Kirche im Orient stempeln.[3]

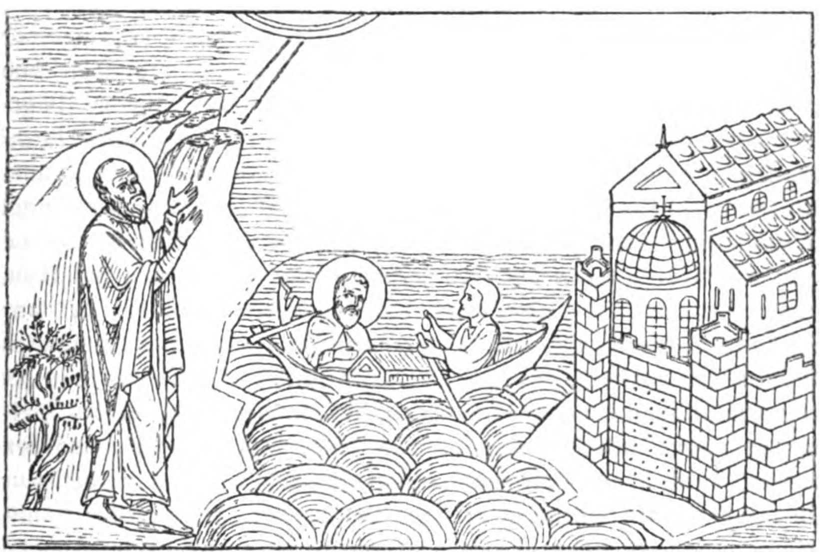
---

[1] Migne, Patr. gr. 91. 72f.; vgl. J. Hergenröther, Photius I (1867), 296, wo weitere Belege verzeichnet stehen. [2] Zusammenstellung der vielen einschlägigen Zitate bei G. A. Schneider, „Der hl. Theodor von Studion" (München 1900), S. 107—111. [3] Schneider a. a. O. 111; vgl. Ehrhard bei Krumbacher, Byzant. Lit.-Gesch.[2] S. 150.

Eine Genesung des schismatischen Ostens wird dort wieder ansetzen müssen, wo bedauerlicher Wahn vor bald elfhundert Jahren den Faden abgerissen hat. Sie wird in etwa auch von der Haltung des Mönchtums abhängig sein. Die letzten Verfechter des wahren Glaubens waren Mönche, und auch heute gibt es ja noch griechische Mönche. Ihrer zehntausend bewohnen die Waldeinsamkeit der Athoshalbinsel. Man wird wohl sagen dürfen, daß sich hier auf engem Raum die Kernschar der ernstlich strebenden religiösen Geister zusammengefunden hat. Wie zu Theodors Zeiten blicken die Laien der Ostkirche vor allem auf die Mönche. Im Anschluß an das Mönchtum glauben sie in religiösen Dingen sicher zu gehen. Für die unierten Neu-Studiten läßt sich keine größere Aufgabe denken, als im Geiste ihres großen Vaters als neuer Sauerteig die nichtunierten Brüder mit umwandelnder Kraft zu durchdringen. Die Kirche gewänne mit dem Erstarken des Mönchtums eine opferbereite Heldenschar berufener Führer, die byzantinisches Kulturerbe und griechische Liturgie in dem weiten Gebiet von Petersburg bis Alexandrien einer neuen katholischen Blütezeit entgegenführen könnten.

Ohne Frage dürfen aber auch die abendländischen Mönche nicht teilnahmslos beiseite stehen. Ihr gleichartiger Beruf und bis zu einem gewissen Grade auch ihre Abstammung vom Morgenlande legt ihnen diese Bruderpflicht an sich schon auf. Noch lauter aber ruft die Kirche und ihr Oberhaupt. Freilich sind hohe Schranken zu beseitigen und vielleicht auch Pflichten katholischer Gerechtigkeit an den östlichen Brüdern zu erfüllen, die doch keine Stiefbrüder sind. Chrysostomus und Athanasius u. a. besitzen in unserer Liturgie ein ehrenvolles Heimatrecht wie die heiligen Lehrer des Abendlandes. In den letzten Jahrzehnten wurden die beiden Cyrille und der Damaszener in ihren Chor eingereiht. Aber noch blieben Maximus und Theodor, die zu ihrer Zeit des Dogmakampfes Last und Hitze getragen, und andere fast unbeachtet im Hintergrund. Und sie ständen doch als die letzten Großen aus der Zeit der Väter würdig neben den Vertretern früherer Jahrhunderte. Nach dem glänzenden Nachweis von Albert Ehrhard haben wir ja in Theodor von Studion und den hervorragendsten seiner kirchenpolitischen und literarischen Kampfgenossen die letzte, machtvolle Gruppe der griechischen Kirchenväter, eine wahre Feste der Orthodoxie, den monumentalen Abschluß der Lehrentwicklungskämpfe auf morgenländischem Boden zu erblicken. Übrigens sind das mehr Fragen schulmäßiger Einreihung, an denen das gesunde und frisch pulsierende Leben der Kirche leichten Fußes vorüberschreitet. Für die

Väter sind ihr große Söhne beschieden, denen sie kaum geringere Ehre und Anerkennung erweist. Wenn sie einem hl. Petrus Damiani, Bernhard und Petrus Canisius einen Strahlenkranz um die Schläfen windet, um sie als begnadete Lehrer zu krönen, wird sie auch die Verdienste eines Theodor und Maximus zu würdigen wissen. Andere Heilige des Ostens hat sie sogar in ihre örtliche Nähe gezogen. Die Reliquien des hl. Chrysostomus, Gregorius von Nazianz und Ignatius des Martyrers ruhen in den Tempeln der ewigen Stadt und ihre Erinnerung in den Herzen der Gläubigen. Die Reliquien des hl. Theodor kann sie nicht heimholen. Aber sie könnte an eine Auszeichnung denken, auf welche sie vielleicht vor übergroßem mütterlichem Schmerz über den Verlust eines ganzen Reiches, ja der halben christlichen Welt in den Tagen des Photius und Kerularius vergessen hat. Die Landsleute Theodors und die Kinder seiner Liturgie und Sprache würden gewiß über seine Erhöhung große Genugtuung und Freude empfinden. Vielleicht wird die Einigung zwischen Morgen- und Abendland nicht ganz unabhängig sein von der erhöhten Ehrung morgenländischer Bekenner wie eines heiligen Abtes Theodor von Studion.



Die Reliquien des heiligen Abtes Theodor wurden am 26. Januar 844 von seinem Nachfolger Naukratius nach Konstantinopel überführt; links die verklärte Gestalt des Heiligen, rechts das Kloster Studion

(Älteste Darstellung der Translation nach einer Miniatur vom 10.—11. Jahrh. in der Vatikan. Bibliothek)[1]

[1] Basilius-Menologium in Cod. Vat. gr. 1613, 175; vgl. P. Franchi de' Cavalieri, Un'antica rappresentazione della translazione di S. Teodoro Studita, in Anal. Boll. XXXII (1913), S. 230—235.

Joseph Guntermanns Kunstentwicklung

Dem Künstler (geb. 7. April 1856) zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres und seinem Lehrmeister, P. Desiderius Lenz (geb. 12. März 1832), zum Eintritt ins fünfundneunzigste Jahr gewidmet

Von P. Ansgar Pöllmann / Beuron

1.

Es geziemt sich, den Höhentag eines Künstlers dort zu feiern, wo der Zenith seines reifsten, bezeichnendsten Werkes im Sonnenglanze hoch über unserer Alltäglichkeit strahlt. Das ist wörtlich zu nehmen bei Joseph Guntermann; denn wenn wir in sein künstlerisches Werden und Wachsen einen Einblick gewinnen wollen, dann können wir nichts besseres tun, als — im Geiste wenigstens — uns unter die gewaltige Kuppel der Einsegnungshalle des östlichen Friedhofes zu München zu versetzen. Der Künstler ist an Jahren alt geworden, aber sein Werk, an dem er mehr als vier Jahre gearbeitet hat (Sommer 1896 bis Allerheiligen 1900), atmet mit dem Auferstehungsgedanken eine ewige Jugend aus: dieses Riesenbild der Münchener Sionskuppel — an anderer Stelle habe ich sie einmal genannt „eine Hochburg Dantesker Ausdruckskunst“[1] — leuchtet mit Gold und Farbe heute noch wie vor mehr als fünfundzwanzig Jahren in unverminderter Lichtkraft und ungetrübtem Frühlingsschmelze, ein grandioses Zeugnis für die Wahrheit der in den letzten Jahrzehnten von den Malern mit solchem Nachdruck geforderten handwerklichen Solidität und altmeisterlichen Technik. Unsere Bewunderung für den Meister des Ostfriedhofes aber wächst in dem Maße, als wir ganz in Selbstvergessenheit dem tiefseligen Blau, dem prunkenden Golde und dem Spiele klarster Farben uns hingeben, uns versenken in die „blühende Frühlingswiese“, von der der altchristliche Dichter Prudentius spricht, wenn er die mosaikgeschmückten Absiden und Fensterbogen von St. Paul beschreibt. Diese innerlich fein erwogene Abwandlung der Farbwerte, auf die edle Harmonie des Dreiklangs gesetzt, oder wenn wir sie im Sinne des Chorals empfinden wollen, durch die komplementäre Gegensätzlichkeit immer wieder neue Intervallenreihen erzeugend, fordert reinsten und selbstlosesten Kunstgenuß, dem jede äußere Tendenz unendlich ferne liegt. Guntermanns Farbenskala atmet ruhevolle Sicherheit. Eingeschlossen von den weiten Grundflächen eines wohligen Blau der Atmosphäre und eines vollen Grün des Wiesengrundes, sicher geleitet durch den goldenen Mittelring der Sionsmauer, spielt das Weiß, die Summe aller Farben, die Farbe

[1] „Bayerischer Kurier“ 1921 Nr. 199 und 201.

Christi als der geistigen Sonne, alle ihre Nuancen aus: das ist altchristlicher Farbensinn, dessen kraftvolle Symbolik sich ohne weiteres von der matten Farbe der Romantik unterscheidet. Diese Sionskuppel steht auf einer Linie mit den Mosaiken der römischen, ravennatischen und normannischen Basiliken; ihre Farbenwelt löst unmittelbar die süße Erinnerung an die Kuppeln der Taufrotunden von San Giovanni in Fonte und von Santa Maria in Cosmedin der Theodorichsstadt aus.

Einer Vorsehung ist es gleich zu achten, daß Guntermanns machtvolles Epos der christlichen Monumentalmalerei gerade noch rechtzeitig vor dem Beginn der Verfallsperiode, vor dem einsetzenden Bankerott der monumentalen Kunst, wo sie nicht mit Christus gestempelt ist, auf besuchtestem Gelände wie ein Missionskreuz der geistigen Erneuerung, als eine weithin sichtbare Kanzel voll eindringlichster Predigt, zum Kanon aller wahren Kunst- und Gottesanschauung unter uns entstand.

Dem altchristlichen Gedanken hat König Ludwig I. in München zwei prunkvolle Gotteshäuser gewidmet, die Basilika des hl. Bonifatius als eine Erneuerung des glänzendsten römischen Kirchenstiles und die Allerheiligenhofkirche, die in den normannischen Schöpfungen auf Sizilien, insonderheit in der Capella palatina von Palermo ihren Ausgang sucht. Gerade bei der Allerheiligenhofkirche war es ihm sehr darum zu tun, daß sich Meister Heß ja nicht beikommen lasse, etwas anderes zu malen, als was der altchristlichen Art entspreche. Aber so selige Zauber auch jene Schöpfungen großzügiger Andacht und urchristlicher Romantik über uns werfen, gerade in dem, was sie als ihr Eigenstes zu besitzen und zu vermitteln trachten, im vollen Inhalt des Begriffes altchristlicher Kunst, müssen sie weit hinter der Kuppel des Ostfriedhofes zurückstehen. Wenn wir Beispiele gleicher Wirkung für Ludwigs Kirchen in Deutschland suchen, dann denken wir in erster Linie an die Apollinariskirche zu Remagen mit den Wandgemälden der Müller, Deger und Ittenbach oder an die Schloßkapelle zu Rheineck, die Steinle um dieselbe Zeit ausmalte, jene gotisch, diese romanisch gedacht. Das heißt also: der altchristliche Gedanke ward damals noch gebrochen im Fluidum der romantischen Anschauung, tritt uns also nicht in unmittelbarer Gegenständlichkeit entgegen. Die ludovizianische Epoche reicht uns aber einen noch schärferen Vergleich in die Hand: Das jüngste Gericht in der Ludwigskirche.

Gewiß hat der unerreichte Beherrscher der Wände, Meister Cornelius, seinen Blick scharf auf das christliche Altertum eingestellt, aber über den Geist, der ihn geboren und der ihn umwehte, über die Romantik konnte und durfte er nicht hinaus, und diese Romantik ist's, die ihm das Religiös-christliche und das National-italienische noch

nicht zu scheiden erlaubte: sein Umweg ging über die Renaissance. Das Wesen der altchristlichen Malerei hat uns erst Desiderius Lenz erschlossen, und Desiderius Lenz war in diesem spezifischen Tenor der Lehrmeister Joseph Guntermanns. Aber Guntermann ging über den strengen Theoretiker Lenz wieder hinaus und hinauf: er wußte die Gefühlswerte in den Wandgemälden der Heß und Cornelius ohne den zeitlich-romantischen Beigeschmack zu heben und seinem Stilsysteme einzuverleiben. Und insofern ist Guntermann als ein waschechter Münchener anzusehen, als ein kraftvoller, gebieterischer Vermittler uralter Überlieferungen, der das lebendig erhielt, was München groß gemacht hat, den ludovizianischen Geist, fortbildend, weiterwirkend und daher tiefergehend als etwa Hans Paul in den Wandbildern der Münchener Oberrealschule in der Alexanderstraße, der den großen Cornelius noch mehr zum Anfangsbarock der römischen Incaminati (Carracci) zurückbeugte.

Weil also Guntermann nicht bloßer Reproduzent und Wiederkäuer des Altchristlichen ist — wie das auch sein Lehrmeister Lenz geradesowenig war — sondern weil er, im Gegensatz zur starrgewordenen Kunst der Mönche vom Athosberge, ganz aus dem Wesen und dem Geiste des Urchristentums heraus als ein Sohn der auch in der Neuzeit gleichlebendigen Kirche schöpferisch tätig ist, weil er sich also weder nur-hieratisch im Beuroner Sinne, noch romantisch überhaucht in der nazarenischen Art gibt, wirkt seine Kuppel für den modernen Menschen — des waren die ersten in hellen Jubel ausbrechenden Zeitungsberichte Zeuge — viel umfassender und einschneidender als jene ludovizianischen Gotteshäuser. Jeder Detaillierung der Eindrücke geht das bestimmte Gefühl von Einheit voraus, das Gefühl, daß bei der Betrachtung dieses Gemäldes nichts ungelöst zurückstehen wird, keine bittere Neige und kein peinlicher Rest. Und meinem Worte von der Vorsehung wird man wohl Glauben beimessen, wenn ich erzähle, daß Guntermann, gewillt, an der von der Stadt München ausgeschriebenen Konkurrenz um die Ausmalung der Kuppel des östlichen Friedhofes teilzunehmen, nach langem Gebet vor seinem kurz zuvor vollendeten „kreuztragenden Heiland" aufs Geratewohl eine alte Bibel aufschlug und dort, wie von Geisteshand ihm gezeigt, als sein Programm die Stelle bei Paulus an die Hebräer fand: „Ihr aber seid hingetreten zum Berge Sion, zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem, zu der Menge vieler tausend Engel, zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der Gerechten und zu Jesu, dem Mittler des Neuen Bundes" (12, 22—24).

2.

Fängt unser Auge an, den einzelnen Formen dieses paulinischen Sionsbildes nachzugehen und über die Gründe ihrer Stellung zum Ganzen sich Rechenschaft zu geben, und schweift es von Gestalt zu Gestalt, von Farbfleck zu Farbfleck, von Linie zu Linie, getragen vom musikalischen Wellenspiele klassischer Verhältniszahlen, gefesselt und bestrickt vom Netze eines feinfühligsten Formen- und Farbenausgleichs, dann eröffnet sich ihm plötzlich die Theologie dieses seligen Kosmos: die Klarheit der Zeichnung, die Übersichtlichkeit der Farbenverteilung, die Souveränität der stofflichen Beherrschung lassen den Äther über dem Sionsbilde, jenes gewisse undefinierbare Etwas erzittern, und auf einmal sehen wir den Weber am Webstuhl; wir erkennen Kette und Einschlag nicht bloß, sondern uns umschwirrt das künstlerische Gedankengetriebe mit vollem, lebendigem Leben. Dieser Massenzug zum Throne des Weltenrichters wird zur Vision; weit in die ewigen Fernen, wohin das irdische Auge nicht mehr reicht, setzt er sich fort und fort. Darin liegt das Imponierende des Künstlers, daß er ruft und wir gehorchen, daß er an den Felsen unseres Herzens schlägt und die Wasser unserer Gemütswelt rauschen, daß er den Ton angibt und unsere Seele klingt in seiner Melodie. Wir selber treten in den Siegeszug Christi, in die letzte eucharistische Prozession ein. Wenn Guntermanns Bild nicht monumental ist, dann gibt es keinen malerischen Beweis der Monumentalität auf Erden. Und wirkungsvolle, wesentliche Komposition ist das; denn hier sind nicht einfachhin ein paar hundert Gliederpuppen in rein numerischer Multiplikation und zufälliger Folge aneinandergereiht, sondern diese Massenversammlung ist wahrhaft e i n Ganzes, e i n e innerliche Geistesfamilie, ist auf e i n Ziel und e i n e n Zweck mit vollstem Bedachte hingearbeitet. In diesen Gruppen deuten keine Löcher und Durchsichten auf akzidentelle Behandlung, auf schlackige Schmelzarbeit, sondern es künden sich in ihnen geschlossene Massen des Bewußtseins einer geistigen Architektur. Das Gegenspiel von Kraft und Last nietet all diese Formen zu einer innigsten Lebensgemeinschaft zusammen.

Um so glanzvoller kann sich auf dem lebendigen Hindergrunde der großen, gemeinsamen Bewegung und Zielstrebigkeit die Silhouette der einzelnen Körper entfalten, und wie ein Kristall, das Vorbild des Kunstwerkes in der anorganischen Natur, sich zusammensetzt aus lauter gleichen Kristallen bis ins unendlich Kleine hinein, so finden wir die Elemente der geistigen Gemeinschaft und der monumentalen Zusammengehörigkeit auch in den einzelnen Liniengruppen, wo gerade Gunter-

mann, gleichsam um für den Begriff eine übersichtlichere und verständlichere Projektion zu schaffen, dem Gegenstand seiner künstlerischen Liebe besonders nachhängt. Das ist besonders in der Behandlung des Faltenwurfes der Fall. Eine abgerundete Sammelgruppe von Falten eines knitterig gebauschten Gewandes ist bei Guntermann tatsächlich jedesmal das Spiegelbild des gesamten Bildes, ein kleines Lied für sich, ein Intermezzo auf sich selbst gestellter Seligkeit, eine musikalische Verbrämung der Dominante, eine wohltuende Zäsur zum Ruheplatz der Anschauungskraft, ein Zwischenakt des Spieltriebes. Aber nicht im störenden Sinne von Maniriertheit und auch nicht im störenden Sinne einer Kompositionsunterbrechung: im Gegenteil, diese Faltengruppen sind gleichsam die Knüpfpunkte des Liniennetzes, das seine malerischen Gefüge innerlich zusammenhält, sehr oft auch die rahmenbildenden Ausklänge eines Ensembles zusammenlaufender Linien. Diese architektonische, ringhafte Geschlossenheit symbolisiert nur die allerinnerste künstlerische und gedankliche Ringhaftigkeit. Wir dürfen dem Künstler Glück wünschen, daß er für seine zentrale Veranlagung diesen vorteilhaften Kuppelbau zur Wirkungsstätte gefunden hat: darum mußte der Eindruck des Sionsbildes von Anfang an so tief, so wesentlich und so restlos sein, weil hier der Künstler alle seinem innersten Wesen entsprechenden Vorbedingungen zur vollen Entfaltung seiner Seele gefunden hat.

Wenn wir nun das innere Leben des Guntermannschen Faltenwurfes schärfer ins Auge fassen und ihn auf seinen Wert im Gefüge des Ganzen prüfen, geht uns — als ein weiterer Grund der geheimnisvollen, spezifischen Bildwirkung der Sionskuppel — auf einmal die verblüffende Tatsache auf, daß Guntermann diesen seinen Faltenwurf psychologisch behandelt, d. h. daß er ihn dem Gesichte und den Händen gleichwertig gegenübersetzt, daß er also eine dreistöckige Geistigkeit an seinen Gestalten und Gruppen zur Darstellung bringt: der seelische Ausdruck des Antlitzes findet in den Händen ein praktisches Gegenstück, was sich in dem Rundbilde vom "kreuztragenden Heilande"[1] förmlich zum künstlerischen Bildprogramm erhoben hat; die Hände aber leiten das Geistige des Antlitzes in den Faltenwurf hinaus fort. Der Faltenwurf wiederholt gleichsam die geistige Bewegung in antlitzartiger Weise. So können wir uns also nicht über das Fluidum regsten Lebens wundern, das trotz der stativen Hieratik auf Guntermanns Schöpfungen webt und zittert wie reine Luft im wohligen Sonnenschein. Der 132. Psalm gibt uns zu dieser Erscheinung den Text: „Siehe, wie gut ist's

[1] Vorzüglich reproduziert im Verlag „Glaube und Kunst".



Joseph Guntermann: Der Weltenrichter

(Schloßberg bei Rosenheim)

und lieblich, wenn Brüder einträchtig beisammenwohnen: wie das Salböl, das vom Haupte niederfließt zum Bart, zum Barte Aarons, das niedersteigt zum Saum seines Kleides." Solche Aaronsgestalten sind Guntermanns langgewandige Träger biblischer und liturgischer Ideen, und das geistige Leben, die Salbung seiner Gruppen gründet wirklich tief in der Liebe: stofflich, denn er verkündet ja mit seinen farbigen Erfindungen die Frohbotschaft der Liebe, künstlerisch, denn er nimmt aus dieser Frohbotschaft der Liebe Grund und Berechtigung zu der architektonischen Geschlossenheit seiner heiligen Versammlungen.

Damit erinnert er aber an die alte deutsche Kunst oder vielmehr, damit beweist er sich als einen deutschen Künstler, weil er aus sich selbst heraus dies — in der Kunst von heute so seltene — urgermanische Element zur Entwicklung bringt. Ich habe Guntermann schon öfter mit Jerg Ziegler, dem „Meister von Meßkirch", verglichen, dem feinen Maler der Donauschule, die nicht nur in der scharfen, originellen Individualisierung der Gesichter, wie man immer meint, sondern auch in der eigenartigen Ausbildung und Anwendung des Faltenwurfes ihre stilistische Ausprägung sucht.

Jedenfalls zeigt solch ein Vergleich, daß Joseph Guntermann einen wirklichen Stil, und zwar einen nicht nur kirchlichen und hieratischen Stil, sondern trotzdem oder vielmehr wegendem, d. h. weil er originell, urtümlich im wesentlichsten Sinne ist, einen deutschen Stil hat. Die Individualisierung seiner Antlitze ist bis hinauf zu seinem blauäugigen Christus deutsch, und es ist sehr interessant zu beobachten, wie Guntermann diesen Typus durch eine eigenartigste Verschmelzung des beuronischen Ideals mit dem gotisierenden Stile des Professors Klein unter Vermittlung der Weichheit und Gemütstiefe von Gabriel Max gewonnen hat. Seine ersten Versuche sind rein gotischer Art, und auch später noch, wo ihm die Illustration wie so vielen das tägliche Brot verdienen helfen mußte, sind seiner Zeichenfeder viele spätgotisch überhauchte Randleisten für Buchschmuck entflossen. Worin aber Guntermann wiederum ganz persönlich dasteht, ist der Umstand, daß die Typologie seiner Gestalten zwar scharf individuell dem realen Leben nachgeht, trotzdem aber sich ihrer Allgemeingültigkeit im Kirchenraume, ihres liturgischen und prophetischen Charakters bewußt bleibt. Wo jener Jerg Ziegler, angeregt vom täglichen Blick aus seiner Malerstube in des Grafen Gottfried Werner von Zimmern Residenzstadt am Heuberge, in der schweizerischen Alpenwelt seine Hintergrundkulissen fand, da erneuert Guntermann die Raumarchitektur der ravennatischen und sizilianischen Mosaiken, jene Treppen-, Säulen- und Vorhanggebilde, die den Ostgoten und den Nor-

mannen am spätrömischen und byzantinischen Stile so gefielen, und die wir in den karolingischen und ottonischen Miniaturen nicht nur, sondern auch noch in den Fresken der romanischen Stilepoche (Schwarzrheindorf) wiederfinden, bis sie in der Glasmalerei vor allem durch die Nische und später durch die Halle abgelöst wurden. Dazu kommen Zinnentürme mit Zypressen, wie sie aus ewiger Sehnsucht nach dem Süden etwa den Recken Barbarossas vor Augen standen. Diese Recken, die Kriegsknechte von Guntermanns Kreuzwegen, sind deutsche Recken im mittelalterlichen Kettenpanzer. Und diese Kreuzwege, vor allem aber die Himmelsprozession der Sionskuppel im östlichen Friedhof, rufen in uns unmittelbar das Andenken an die Mannentreue des deutschen Heerbannes der Apostel und Jünger im Heliand hervor. Deutsches Gemüt, deutsche Innigkeit und Sinnigkeit wandelt über eine deutsche Wiese. Von dem Christus aber, den dem Meister Guntermann vor allem die Normannen von Palermo, Cefalu und Monreale vermittelt haben, müssen wir nachher noch eigens handeln.

3.

Schauen wir also, überstrahlt von einem solchen Zenithwerke, rückwärts: nichts ist fesselnder, als dem Werdegang einer Persönlichkeit nachzuspüren und das Endresultat des Kampfes einer Seele mit den Einflußmächten der Umwelt in seine Faktoren aufzulösen. Nichts ist auf dieser Erde bloßer Zufall, alles ist Gnade und Vorsehung; dafür muß eine künstlerische Physiognomie wie die Guntermanns besonderen Beispielswert besitzen. Wie viele Anregungen dringen auf einen jungen Künstler ein! Aber nur die werden fruchtbar, die auf dem Instrumente der Seele dort einen vollen Akkord anklingen. Es gibt nun in der Tat zu denken, wenn man beobachtet, wie gerade jene Anregungen an einen jeden Begnadeten einmal herantreten, die seiner Anlage, seinem Persönlichkeitsdrange entsprechen. Und nicht nur eine Gnade stellen diese Anregungen dar, sie sind auch eine Prüfung. Wird der von ihnen bestürmte Geist sich von ihnen treiben und unterjochen lassen, sodaß er als Nachahmer ein Lebenlang in ihrem Banne ohne Fortschritt stehen wird, oder wird er diese Anregungen mit souveräner Persönlichkeit aufsaugen und verarbeiten, um sie als Stufe zu Höherem zu benützen und ihren Inhalt mit neuem Leben in die Zukunft weiterzuführen? Welch seltsames Netz spinnen die geistigen Fäden um Guntermann! Man wird mir gestehen, daß es wohl keine disparateren Kunstelemente gibt als Johannes Klein, Gabriel Max und die Beuroner Schule, den Gotiker, den realistischen Somnambulen und die

vollendete Hieratik. Aber jeder dieser drei Einflüsse fand in Guntermanns Seele einen starken Anklang, und es ist ein Beweis für die Macht seiner willensstarken, zielbewußten Persönlichkeit, daß er jeden dieser Einflüsse seiner geistigen Welt dienstbar machte und aus ihrer Dreiheit ein so eigenartiges Gebilde prägte, daß alle späteren Anregungen, wie die der normannischen Mosaiken auf Sizilien, nur noch zum letzten Schliffe recht kamen.

Bezeichnend für Guntermanns Gemütsverfassung ist's, daß sein erstes fertiges Werk ein Kreuzweg in Federzeichnung war, den er 1878—1879 auf Leinwand in Ölfarbe für die katholische Pfarrkirche zu Rumbeck bei Arnsberg ausführen durfte. Und diese Erstlingsserie war in Kleinscher Manier gehalten. Rührend ist es zu hören, wie der Einfluß des Altlerchenfelder Professors in den damals unendlich engen Horizont des jungen Kunstschülers trat, der in seinem Heimatdorfe Assinghausen, das auch Geburtsort Friedrich Wilhelm Grimmes war, erst die drei Lehrjahre der Kaufmannschaft absolvieren mußte, ehe ihm die heilige Kunst den Fingerzeig ins Leben gab, und der, infolge der Überfüllung der Düsseldorfer Akademie, in dem kleinen westfälischen Städtchen Werl bei dem Kirchenmaler Hoffmann, wie es erst den Anschein hatte, für immer auf enge, provinzielle Verhältnisse festgelegt war.

Der Regensburger „Marienkalender" war es, der ihm die Kleinsche Zeichen- und Kompositionsweise vermittelte, wieder einmal für die Geschichte der katholischen Presse ein Beispiel, welch einen gewaltigen Einfluß die damals noch so anspruchslosen Produkte unserer periodischen Literatur ausgeübt haben, einen Einfluß, den wir verzogene Kinder der Anschauung mit unserer nervösen Hast und ausschweifenden Phantasie, mit unserem Mangel an Selbstbesinnung und an ausschöpfender Genußfähigkeit, gar nicht mehr zu begreifen vermögen. Aber jene Illustrationen hatten mit ihrer scharfen Form und abgegrenzten Übersichtlichkeit eine anregende und werbende Kraft ohnegleichen. Dieses Vorlagenhafte drückte sich ja auch in den Pustetschen Publikationen der Kleinschen Serien aus. So heißt der Untertitel der »Biblia pauperum«, die nach Professor Johann Kleins Tod († 1883) in zweiter Auflage von Frater Max Schmalzl C. Ss. R. 1885 weitergeführt wurde, „Bilder für Künstler und Kunstfreunde". Was der Schüler Führichs aus der Bukowina, aus Niedersachsen und aus Oberitalien als das Wesen der mittelalterlichen Wand- und Glasmalerei mit nach Wien brachte, das verbreitete er in zahlreichen Holzschnittfolgen. Aber nicht etwa seine »Via Crucis«[1] oder das „Kunstalbum"[2], noch auch die

[1] Regensburg, Pustet 1886. [2] ebd. 1877.

liturgischen Bücher des genannten Verlages waren wie beim großen Publikum, so auch bei dem jugendlichen Guntermann die Vermittler einer bestimmten Geschmacksbildung, sondern der „Marienkalender" mit seinen wenigen Beispielen im kleinsten Formate. Der Akkord, den Johann Klein in Guntermanns Seele anklang, lautete: Frömmigkeit, Klarheit und Kraft. Und trotz aller Verschiedenheit erkennen wir Klein aus der Tatsache, daß er die gesamte Heilsgeschichte liturgisch, das heißt im Leben der Kirche schaute, als den unmittelbaren Vorläufer von Beuron. Ja, bei einem Vergleich dieser beiden geht uns auch ein Licht über den dritten Einfluß in Guntermanns Werdegang auf, über die Wirkung der Gabriel Maxschen Art: die Ideenassoziation, die alle drei in Guntermanns malerischer Sehnsucht verband, war die Solidität der altmeisterlichen Technik. Kleins Einfluß war der äußerlichste und zufälligste von allen dreien, aber es war der erste, es war die Offenbarung an eine noch unberührte Seele. Deshalb konnten wohl die Elemente seiner Schablone verdunkeln, aber um so nachhaltiger mußte sein innerster Geist fortwirken. Von Klein empfing Guntermann den Drang nach ausgesprochener Zeichnung, die erste Anregung zur flächengemäßen Komposition, den Sinn für das Serienhafte, die charakteristische Ausprägung der Physiognomien, den vertiefenden Symbolismus und vor allem den urdeutschen Charakter, den er freilich von der Verknitterung und Verschnörkelung des Gotischen weg in die großzügigere Urform der früheren romanischen Epoche zurückführte. Aber was heute noch auf Guntermanns Bildern Kleinschen Ursprungs ist, das sind seine langen, hageren Gestalten, die Feinheit ihres schmalen Körpers und ihre aszetische Geistigkeit.

Wie wiederum für die breite Öffentlichkeit, so war auch für Guntermann Johannes Klein der Vorläufer von Beuron. Durch den Pfarrer Behrens von Rumbeck öffnete sich dem angehenden Monumentalmaler gotischer Richtung der Schoß der Beuroner Kunstschule, die damals, 1880—1885, mit der Erneuerung der Abteikirche von Emaus in Prag beschäftigt war. An jenem berühmten „Marienleben" fand Guntermann die Erfüllung alles dessen, was er bislang mit der Seele gesucht hatte, und was ihm auch Klein nicht restlos zu übermitteln vermocht hatte: die monumentale Herrscherkraft und den liturgischen Geist, die Feinheit der Linie und die Großzügigkeit der Gedankenwelt, die vornehme Maßhaltung und den klassischen Sinn. Diesen Einfluß, den Einfluß der geheimnisvollen Weihrauchwolke verleugnet kein Zentimeter seiner späteren Bildflächen, wenn er auch nicht mehr, wie natürlich damals — 1881 in der Apside der Missionskirche von Meiningen —

unpersönlich in den Beuronischen Schultraditionen sich bewegt. Guntermann hat den hieratischen Stil uns menschlich näher gebracht, er hat ihn verdeutscht. Und schon sehen wir in der Werkstatt zu Emaus sich die Grundelemente seiner persönlichsten Geistigkeit herausbilden: P. Desiderius Lenz eröffnet ihm das Verständnis für den plastisch geschnittenen Faltenwurf und P. Gabriel Wüger, der ihm mit seiner Milde und Weichheit näherstand, lehrt ihn das geistige Leben der feingezeichneten Hände. Auf eine höhere Basis, als das bei Klein der Fall war, wird hier die Ehrfurcht vor dem Christusideal und dem Bilde Mariä gestellt. Das ekstatische Moment, das Moment der liturgischen Verklärung im Wiedererleben der Heilstaten des Erlösers durch seine Braut, die Kirche, wird bewußter und klarer. Die freie große Geste des Gottesdienstes läßt die Gestalten nun machtvoller aus sich heraustreten; jene Aktion, die wir aus den Rubriken der Mysterienspiele des Mittelalters, so besonders der Bordesholmer Marienklage kennen, schließt jeden Theatralismus aus, wenn sie auch eine Akzentuierung und Häufung der psychologischen Bewegung, eine Gesamtprojektion von hintereinanderliegenden seelischen Ereignissen mit sich bringt. Darin freilich führt Guntermann wieder Kleinschen Geist in die Beuroner Gruppenstellung, daß er diese Bewegung wieder lebhafter, vielleicht manchmal zu lebhaft, gestaltet, und daß er das Liturgische mehr in seiner historischen Seite betont. Immer aber muß diese Bewegung aus dem großen Formate des Monumentalismus und aus der weisen Berechnung aller Wirkungen eines geschlossenen, oft dämmernden Innenraumes begriffen werden. Guntermann kennt die Rethorik der großherzigen und freizügigen Geste.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir diesem Einfluß Beurons auf Guntermanns künstlerische Persönlichkeit erschöpfend nachgehen. Die Kuppel im östlichen Friedhofe spricht für sich selbst, Aber auf die von Beuron übernommene, auf Fiesole zurückgehende reinere und geistigere Auffassung der Engelsgestalt müssen wir noch als auf ein wesentliches Stück Guntermannscher Kunst hinweisen. Da hat der mondäne, sentimentale Feminismus keinen Platz. Weicher als die Beuroner Engel sind die Guntermannschen ja, und wir fühlen in ihnen den dritten Einfluß bereits, aber es sind Engel, nicht Frauen mit aufgeklebten Flügeln. Faßt die Beuroner Schule sie mehr als die Gesandten Gottes in Albe und Stola auf, so hat Guntermann, der, wie gesagt, die Hieratik menschlich mildert, ihren freundschaftlichen Charakter, ihre Schutzgeistigkeit, ihr mildes, menschliches Wesen nicht minder stark zum Ausdruck gebracht, hat sie also faßlicher und etwas erdennaher ge-

staltet, hat sie von der Seite Gottes mehr an die Seite der Erdenbewohner gesetzt und ihre Erhabenheit, wie Rafael vor den Augen des Tobias tat, gedämpft. Auch darin kündet sich der apologetische Charakter seiner Bibelerklärung. Zu Emaus war Joseph Guntermann in einen Kosmos übernatürlichen Lichtes getreten, wo er — wie einst der heilige Vater Benediktus — die ganze Welt in dem einen Sonnenstrahle der Gnade sehen durfte. Der Akkord, der dort in seiner gleichgestimmten Seele angeklungen ward, lautet selige Himmelsfreude, der jede Sünde und jeder Zweifel mangelt, die in der Kunst nur einen Abglanz der Gotteskindschaft, der paradiesischen Wiederherstellung in Jesu Christo sieht und die der Seele die Flügel schafft zum süßen Heimweh; er lautet Glaube, Hoffnung und Liebe.

Im Jahre 1885 war die Restauration der Emauskirche vollendet, und in eben diesem Jahre, Februar 1885, ließ sich Guntermann als fertiger Künstler in München nieder. Beuron war für sein Talent nicht eine bewußte Wahlverwandtschaft gewesen, sondern Gnade und Vorsehung: äußere Umstände hatten ihn auf diese damals noch stille Insel versetzt. Die Nazarener, zumal Heß, vermochten in München seine persönliche Note nicht mehr umzustimmen; was Guntermann an ihnen noch fand, war nur Quellenstudium seiner überkommenen Kunstanschauung, war nur Befestigung und Klärung alles dessen, was er von der Beuroner Schule mitbrachte. Aber nun kam die Prüfung, worin er die Echtheit seiner Persönlichkeit beweisen sollte. Gabriel Max, das bedeutendste Mitglied der Prager Künstlerfamilie, trat über seinen Weg, ob schon in Prag oder hier in München, ob persönlich oder nur durch das Medium seiner Tafelbilder, vermag ich nicht zu entscheiden. Ich weiß auch nicht, wie weit es Guntermann bewußt geworden ist, zahlreiche Elemente der Gabriel Maxschen Kunstrichtung in sich aufgenommen zu haben. Aber der Einfluß dieses mystischen Malers auf das, was wir als die besondere Guntermannsche Note ansprechen müssen, ist unleugbar. Und es darf auch nicht übersehen werden, daß dieses dritte Element eine große Gefahr in sich barg: Guntermann hat sie dank seiner mächtigen Persönlichkeit und dank des tiefgegründeten Beuronischen Besitztums siegreich überwunden.

4.

In jenem Jahre 1885, da Joseph Guntermann mit seiner Übersiedelung nach München in den großen Kreis der modernen Malerei eintrat, malte Gabriel von Max seine „ekstatische Jungfrau Katharina Emmerich“, die noch in demselben Jahre vom bayerischen Staate für

die „Neue Pinakothek“ angekauft wurde. Schon diese sympatische Darstellung seiner berühmten Landsmännin mußte, ganz abgesehen von den eminenten malerischen Qualitäten, für den visionär gestimmten Westfalen Guntermann zur Besiegelung eines seelischen Freundschaftsverhältnisses den Anlaß bieten, was umso leichter geschehen konnte, als die beiden Träger des Namens Gabriel — Gabriel Max und P. Gabriel Wüger — trotz der innersten Grundverschiedenheit doch in ihrem künstlerischen Empfinden eigenartige Beziehungen zur Schau trugen. Die Weichheit seines liebsten Beuroner Lehrmeisters leitete mit schmeichlerischer Ideenassoziation den neuen Bürger der Münchener Kunst leicht und selbstverständlich frischen technischen Möglichkeiten zu, die sich als eine natürliche Ergänzung und Vollendung seiner künstlerischen Persönlichkeit anboten. Das Grüblerische, Mystische, Passive ist auch ein Grundzug Guntermanns.

Und nun spielte sich ein Konkurrenzkampf ab, freilich in solcher Stille, daß er der Seele, die dieses Kampfes Schauplatz war, wohl auch erst ganz nachträglich und erst im glücklichen Siege zum Bewußtsein gekommen ist, der Konkurrenzkampf zwischen objektiver Wahrheit und suggestivem Subjektivismus, zwischen sakramentalem Charakter und hypnotischer Anschauung, zwischen dogmatischer Überzeugung und hysterischer Selbstsucht, zwischen kraftvoller Leidenserkenntnis und weiblicher Aftermystik. Denn die Bilder von Gabriel Max enthalten eine große religiöse Gefahr, sie sind getragen von einer falschen theologischen Anschauung. Nicht das Übersinnliche, sondern das Zwischensinnliche war seine Domäne. Er suchte im Leiden und in den Schreckensmomenten nicht die erschütternde Tragik mit ihrer durchgreifenden Reinigung der Gefühle, sondern in einer gewissen masochistischen Leidenslust begnügte er sich mit dem Sentiment der wehleidigen Klage, mit dem anklagenden Zuge gegen die soziale Vernachlässigung oder vielmehr gegen die Prädestination zum Unglück. Wehte anfangs noch ein tragischer, sympathischer Hauch um seine Märtyrinnen, so wurden ihm seine großäugigen tschechischen Frauengestalten später zu spiritistischen Medien, an denen er seine seltsame Verquickung von Symbolik und Realismus exemplifizieren konnte. Sein ekstatisches Moment ward immer äußerlicher und war schließlich nichts anderes mehr als Magnetismus und Somnambulismus. Gerade in seinen leidenden Nonnen, die er nicht als Bräute Christi, sondern als sozial geschädigte Romanheldinnen behandelte, kam der hysterische, krankhafte Zug von Gabriel Max zur sprechendsten Äußerung. Das künstlerische Gesamtwerk von Gabriel Max ist die Leugnung des übernatürlichen Charakters und Ursprungs des Christen-

tums. Dieses animalische Zwielicht, dieses mesmeristische Zittern telepatischer Nervenstränge mußte aber auch auf die Kunstform abfärben, der krankhafte, hysterische Zug mußte sich auch in der Wahl der Malmittel und in der Technik kundgeben. Das ist ja auch der Grund, weshalb Gabriel Max trotz seines eminenten Könnens und seiner altmeisterlichen Feinheit in der zweiten Hälfte seiner Schaffenszeit seine Verehrer in dem Maße peinlich berührte und abstieß, wie er sie anfangs durch ein noch nicht klar erkanntes Gefühlsleben erfaßt hatte. In jenen Tagen der „Fabiola" konnten Märtyrerszenen und weiche Katakombenbilder noch über die falschen theologischen Untergründe hinwegtäuschen, die spiritistischen Krankengeschichten widerstandsloser Seelen aber beleidigten mit ihrem Lazarettgeruche und ihren psychiatrischen Gedankenverbindungen.

Als Guntermann in den Bannkreis von Gabriel Max trat, stand dieser auf der Höhe seines Könnens und war in der Gefahr seiner Mystik noch nicht erkannt. Guntermann mußte sich mit ihm rein von innen heraus und auf Grund allein seines bereits richtig und scharf orientierten Gefühls abfinden. Leicht war das nicht, da ihm Gabriel Max so entgegenkam und ihm so vieles bot; wenn er ihn schließlich auf seinem eigenen Gebiete mit gerade seinen eigensten Mitteln überwunden hat, so zeigt das nur die Klarheit seines künstlerischen Sinnes. Was in Guntermanns Werk von Gabriel Max — umgewandelt und ins Guntermannische erhoben — sich heute noch vorfindet, ist die beste kunsthistorische Kritik des malerischen Mystizisten von Prag, die bis dato geschrieben und gemalt worden ist.

Was den Westfalen an dem Tschechen, denn das ist Gabriel Max in seiner ganzen Kunst, wenn er auch äußerlich als deutscher Meister figuriert, zunächst magisch anzog, das war seine seelische Modellierung. Das Erbe Wügers bedurfte in Guntermann noch einer lebensvolleren Ausbildung, und diese geschah eben in der Übernahme der Projektion des seelischen Bewußtseins auf die äußere Körperform. Diese geistigen Hände, diese durchsichtige Haut, diese hellen, klagenden — ja auch manchmal wehleidigen — Augen weisen auf Gabriel Max, ob sie auch durchaus persönlich und urtümlich sind und bloße Anempfindung weit von sich weisen. Es handelte sich nämlich, nachdem alle äußeren und technischen Bedingungen der Monumentalmalerei durch die Anregung der Kleinschen Bilder und durch den tatkräftigen Unterricht der Beuroner Schule erfüllt waren, das subjektive Moment, das heißt die Seele, die Persönlichkeit in den überkommenen Schul-Kanon einzusetzen oder, um technisch zu sprechen, durch eine besondere Art der Modellierung

den Zusammenhang mit der Gegenwart herzustellen. Für ein solches Unterfangen freilich konnte Buntermanns Eigenart kein besseres Vorbild finden als Gabriel Max, der den Realismus und den Symbolismus, den Wirklichkeitssinn und den Jenseitssinn in einer wenn auch gefährlichen, so doch in seiner Art unübertrefflichen Stilgeschlossenheit und Malweise vereinigte. Die Gefahr für Buntermann bestand darin, daß er das Maß dieses subjektiven, idyllischen Momentes nicht nur nach eigener Wahl nun selbst zu bestimmen hatte, sondern daß er verständlicher Weise an diese persönliche Betätigung seiner künstlerischen Freiheit mit dem Gefühl herantreten mußte, gewisse ihm vom Zufall oder von der Vorsehung aufoktroyierte Fesseln einer Schulform zu sprengen. Jetzt mußte sich nicht nur seine Kunst, sondern auch sein Glaube bewähren: seine gesamte Persönlichkeit stand vor der Probe des Lebens. Es gehen die größten Seelenkämpfe im Reiche der Kultur gar stille vor sich, aber sie lassen ihre Spuren — Trophäen oder Narben — deutlich genug zurück.

Der Hauptzeuge dieses Ringens zwischen Subjektivismus und Dogmatismus auf dem Gebiete der Religion, zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit auf dem Gebiete der Kunst, ist der schon erwähnte „kreuztragende Heiland“. Er entstand bald nach der „ekstatischen Jungfrau Katharina Emmerich“ von Gabriel Max. Hier konnten jene Elemente der besseren Lebenshälfte des Prager Meisters den denkbar weitgehendsten Einfluß ausüben. Der Gegenstand war eminent mystisch und subjektiv; die Form des Staffelei-Rundbildes verlangte jene seelische Modellierung bis ins kleinste hinein, die Sprache des Gemütes zum Gemüte, des Herzens zum Herzen. Die Karfreitagsliturgie gab mit der Improperienfrage „Mein Volk, mein Volk, was tat ich dir?“ selber den klagenden und anklagenden Ton an, und der biblisch-historische Christus vom Berge der Schädelstätte gestattete die Anämie, die mitleiderregende Blutleere mit den großen, eingesunkenen Leidensaugen bis zum äußersten.

Die Mischung von Realismus und Symbolismus, von Gegenwartssinn und Übernatur ward hier von Buntermann in der Tat auf ganz ähnliche Weise vollzogen, wie wir sie bei dem Gabriel Max des ersten Jahrzehntes so bewundern. Ich sage „auf ähnliche Weise“, besser hätte ich gesagt „in paralleler Art“, denn die Ähnlichkeit bezieht sich nur auf die Tatsache, nicht auf die Technik der Mischung. Damit deute ich bereits an, daß, ob auch Klein, Beuron und vor allem Max auf diesem Rundspiegel sich reflektieren, der „kreuztragende Heiland“ doch niemandem anders angehört als der damals bereits prachtvoll ausgeglichenen Persönlichkeit Buntermanns. Es ist bezeichnend und für

die ganze Folgezeit bedeutend, daß Guntermann, dieser tiefgegründete katholische Meister, den entscheidenden Sieg seiner Kunst am Christusideal, am Bilde unseres göttlichen Heilandes davontrug. Weit, himmelweit entfernt sich dieser „Kreuzträger“ von den nervös unterreizten Medien Maxens. Es haben ja Glaube und Aberglaube, Ekstase und Trance, Verzückung und Traumzustand gewisse äußere Merkmale gemeinsam, aber der wesentliche Unterschied von Sinnlich-Zwischensinnlich und Geistig-Übernatürlich muß sich doch schließlich irgendwo und irgendwie, jedenfalls in der künstlerischen Projektion mit symbolischem Bekenntnis kundgeben. Dort werden wir mehr den Eindruck der Materialisierung, d. h. der Verkörperung seelisch-sinnlicher Zustände, hier aber die bestimmte Vorstellung der Vergeistigung, d. h. der Normierung des Körpers durch die gottliebende Seele erleben. Der „kreuztragende Heiland“ ward aus der Wirklichkeit der Liturgie und dem Symbolismus einer unwandelbaren Überzeugung geboren. Damit wir diese Wirklichkeit, die nicht gemischt, sondern durchtränkt mit Übernatur ist, ja recht in ihrem Wesen und in ihrem Unterschiede von den suggestiven Gestalten tschechischer Sinnlichkeit erkennen können, hat Gabriel Max das bekannte Veronikabild mit dem billigen Mätzchen der sich öffnenden Augen, also mit einer ausgesprochen hypnotischen Methode gemalt. Auch für ihn ist es bezeichnend, daß er das Programm seiner Materialisierung des Scheinlebens am Bilde des göttlichen Heilandes vollzog. Wenn irgendwo, dann ist Christus auch in der Kunst wahrhaft der Grundstein und Prüfstein für alle Ewigkeit geworden. An diesem seinem „kreuztragenden Heiland“ ist Guntermann auf dem Wege nach persönlicher Freiheit dem Realismus und der seelischen Modellierung Gabriel Maxischer Art am meisten entgegengekommen, förmlich sich und uns zur Beruhigung, daß sein Glaube nicht wankte, daß die Ehrfurcht vor der heiligen Kunst in ihm fest fundamentiert sei, daß seine Persönlichkeit zur vollständigen Umwandlung äußerer Einflüsse geistige Kraft genug besitze. Guntermann hat den Mystizisten Gabriel Max mit seinen eigenen Mitteln überwunden und widerlegt; denn mit denselben Mitteln, mit denen jener das Glauben in die sinnlichste Welt verlegt, hat Guntermann den Wert des Glaubens für das irdische Leben durch den eucharistischen Charakter seiner Kunst erwiesen; er hat das ekstatische Moment vom Krankenbette Gabriel Maxens in die himmlisch helle Atmosphäre der Liturgie und ins Monumentale erhoben. Die Dämmerungen des animalischen Zwielichtes erhellten sich vor seinen Visionen.

Man hat fälschlich und nur infolge des gleichen Ortes (Prag) unter

Außerachtlassung der Zeit Gabriel Max und die Beuroner Meister des Emautiner Marienlebens in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht. Wo dieser Zusammenhang aber zur Tat geworden ist, haben wir gesehen. Das Gleichartige oder besser, das sich Ergänzende dieser zwei ewig sich fliehenden Pole einer subjektivsten und einer objektivsten Malerei hat seine Verbindung in Guntermann vollzogen: in ihm zogen sich die beiden Pole an, um sich um so entschiedener wieder abzustoßen. Manchmal huscht noch so etwas wie ein spiritistischer Schein über Guntermanns Kreuzwege; ganz ohne Narben ist auch er aus diesem Kampfe nicht hervorgegangen. Aber da gerade erkennen wir die Vorsehung, die ihn vor der Weichheit der Düsseldorfer Spätschule bewahrt hat. Denn wäre hier die Weichheit, die Neigung zum Sentimentalen, die dem vollblütigen Sauerländer genau so angeboren ist wie die entsprechende Herbheit und Kraft des westfälischen Charakters, von dem Kollegium der Remagener Apollinariskirche, von der Tradition der beiden Müller, der Deger und Ittenbach einseitig überernährt worden, dann hätte später Gabriel Max eine Katastrophe bedeutet. So aber war die in der Beuroner Schule etwas unterernährte Weichheit später leichter auszugleichen. Wovor die Vorsehung den Meister, den sie für die Sionskuppel des Münchener Ostfriedhofes bestimmt hatte, bewahrte, zeigt das künstlerische Schicksal verschiedener religiös und künstlerisch falsch berichteter Talente, die unter der Blutleere und sentimentalen Zersplitterung zusammengebrochen sind. In München aber fand Guntermann nicht bloß einen Gabriel Max, sondern auch einen Cornelius und einen Heß, die ihm als strenge Mahner das Beuroner Erbe warm hielten und die in ihm die Sehnsucht nach den altchristlichen Vorbildern, den Quellen des liturgisch-hieratischen Geistes, erweckten. Die Mosaiken von Rom, Venedig und Ravenna, vor allem aber die der sizilianischen Normannen zu Palermo und Monreale stärkten bald sein monumentales Rückgrat noch mehr und vollendeten, indem sie die Weichheit jener seelischen Modellierung in ihren zugemessenen Schranken hielten, die persönlich-Guntermannische Note, deren reinste und reiffte Entfaltung das Riesengemälde des himmlischen Jerusalems bedeutet.

Dreißig Jahre nach dem Entstehen des „kreuztragenden Heilandes“ (1918) hat Guntermann wieder einen lyrischen Christus auf Leinwand vollendet, ein Herz-Jesu-Bild. Der Gegenstand der Herz-Jesu-Darstellung ist infolge eines fast traditionell gewordenen krankhaften, weichlichen Zuges bei unseren Künstlern unbeliebt geworden. Aber Guntermann verfügt über die Kraft und über die Weichheit, die von diesem schweren Probleme erfordert werden; was er gemalt hat, ist nicht nur

eine Rückschau auf den Werdegang seiner künstlerischen Persönlichkeit, sondern bedeutet einen mustergültigen Kanon der Herz-Jesu-Darstellung, der alle kirchlichen Erfordernisse besitzt, der alle Möglichkeiten des mystischen Gefühles ausschöpft und doch mit seinem Ernst und seiner Kraft vor der modernen Anschauung zu bestehen vermag. Dieses Herz-Jesu-Bild ist ein Pendant zum „kreuztragenden Heiland", eine regelrecht programmatische Kundgebung dessen, was wir als die in der Münchener Kunst ganz einzig dastehende Guntermannsche Note zu erklären versucht haben; es ist eine glänzende Revision jenes Einflusses, der sich an den Namen Gabriel Max anknüpft, uns vor allem deshalb wertvoll, weil diese klassische Christusgestalt jene weichen und überweichen Ergebnisse des ersten Münchener Halbjahrzehnts völlig in die Silhouette einer altchristlichen Form aufgesaugt hat, ohne mit ihrer seelischen Modellierung des Gegenwartssinnes zu entbehren, ein Beweis für den Reichtum und für die Herrscherkraft von Guntermanns Persönlichkeit. Dieses „Herz-Jesu" strahlt als seinem eigensten Charakter eine überirdische Heiterkeit und eine christliche Freiheit ohnegleichen aus, als wäre es ein dankbares »ex voto« für die jetzt durchsichtig gewordene Fügung und Führung von oben her, eine Gelübdeerneuerung an das heilige Erbe, ein Bekenntnis an den wahrhaftigen Geist der katholischen Kunst.[1] Schluß folgt.)

---

[1] Wie der „kreuztragende Heiland", so ist auch das Herz-Jesu-Bild in prachtvoller, farbiger Wiedergabe im Verlage „Glaube und Kunst" (Parcus) in München erschienen; auch andere Werke Guntermanns, so Christus am Kreuz und die Kreuzabnahme, ferner eine Darstellung der klugen und törichten Jungfrauen und ein Krönung Mariä haben in diesem künstlerisch hochstehenden Verlage eine wirkungsvolle Reproduktion gefunden.

Hier darf der Verfasser dieses Aufsatzes wohl seine bisherigen Arbeiten über Joseph Guntermann zitieren; es sind dies:

1. „Joseph Guntermann. Kreuztragender Heiland". Text zu der Reproduktion des Bildes in „Glaube und Kunst. Religiöse Meisterbilder". Nr. 21. Folio.
2. „Joseph Guntermann". „Bayerischer Kurier" (München) 1918, Nr. 137 und 141.
3. „Die schönste Leichenhalle Deutschlands". „Wochenblatt für die katholischen Pfarrgemeinden Münchens". XI. (1918), Nr. 29—42.
4. „Eine Hochburg dantesker Ausdruckskunst". „Bayerischer Kurier" (München) 1921, Nr. 199 und 201.

Von anderen Verfassern außer dem im Texte noch zu erwähnenden Pfarrer Festing seien genannt:

1. W. Zils-München, „Joseph Guntermann". Die christliche Kunst" XIV (1917—1918), Nr. 3.
2. Theodor Rüther (Brilon), „Joseph Guntermann. Ein westfälischer Meister". „Aus Zeit und Leben" (Beil. zur Germania) 1919, Nr. 136.

P. Ludwig Babenstuber

Ein benediktinisches Gelehrtenbild

Von P. Ludwig Glückert / Ettal

Der stattliche, in einfacher Größe gehaltene Neubau des Benediktinerkollegs zu Salzburg, das im Mai dieses Jahres offiziell eröffnet werden soll, erinnert unwillkürlich an die Zeiten, da die Söhne des großen Ordenspatriarchen in den Mauern der schönen Salzachstadt ein reges wissenschaftliches Leben führten. Die alte Salzburger Universität war ja gewissermaßen ein Sammelpunkt benediktinischen Geisteslebens aus Süddeutschland und Österreich. Von ihr aus verbreitete sich wiederum die nachhaltigste geistige Anregung durch die bayerischen und schwäbischen Abteien bis in die Schweiz hinein. Unter den Männern, die dieser Anstalt ihre ganze Befähigung und alle ihre Talente weihten, die sich auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaften, des Unterrichts und des schriftstellerischen Wirkens große Verdienste erworben haben, ist P. Ludwig Babenstuber ohne Zweifel einer der bedeutendsten. Durch Tugend und Gelehrsamkeit gleich ausgezeichnet, widmete dieser treue Sohn des hl. Benediktus aus dem oberbayerischen Kloster Ettal über zwei Jahrzehnte seine Kräfte der Salzburger Hochschule. Außer emsiger Lehr- und Gelehrtentätigkeit bekleidete er dort verschiedene Ämter und stieg bis zur Würde eines Prokanzlers empor. Anläßlich des 200. Gedenktages seines am 5. April 1726 erfolgten Hinscheidens mögen darum diese Seiten seinem Gedächtnis gewidmet sein.

Über Babenstubers Jugendgeschichte sind wir nicht näher unterrichtet. Wahrscheinlich zu Deining in Oberbayern 1660 geboren, trat er im Alter von einundzwanzig Jahren zu Ettal in den Ordensstand ein. Der junge Novize schien von Natur aus mit Geistesanlagen nicht besonders begabt, eignete sich aber durch guten Willen und großen Eifer an, was der neue Beruf von ihm erforderte. Sein späteres monastisches Leben beweist, daß er im Noviziat einen guten Grund gelegt hat. Am 15. November 1682 durfte er sich in der heiligen Profeß Gott und seinem Kloster schenken. Als Ordenspatron erhielt er den heiligen König Ludwig, wohl zur Erinnerung an den Stifter Ettals, Kaiser Ludwig den Bayern.

Vorerst verbrachte Frater Ludwig noch ein Jahr als Professe in seiner nunmehrigen Heimat. Im November 1683 wurde er zum Studium der Philosophie und Theologie an die Universität Salzburg geschickt, die gerade damals in hoher Blüte stand. Man folgte damit nur den alten Traditionen des Klosters, da Ettaler Kleriker bereits zu den ersten

Konviktoren in Salzburg gehörten. Dort widmete sich der jugendliche Ordensmann zwei Jahre der Philosophie und besuchte dann in vierjährigem Kursus die theologischen Vorlesungen. Hinsichtlich der theologischen Richtung vertraten die Benediktinerprofessoren gleich den Dominikanern den strengen Thomismus. Die Salzburger Theologie war ein aus der Kommentierung des hl. Thomas herausgewachsenes Lehrsystem, das sich aufs engste an seine Summa theologica anschloß. Den Abschluß der theologischen Studien bildete die Priesterweihe, die Babenstuber 1689 empfing.

Bereits im nächsten Jahr finden wir P. Ludwig als Lehrer der Philosophie an der Alma Benedictina zu Salzburg, nachdem er vermutlich bei den jungen Religiosen oder Knaben im Heimatkloster einige Zeit seine Lehrbefähigung erprobt hatte. Es war dies gewiß eine rasche Laufbahn, die auf ausgezeichnete Studienerfolge schließen läßt. Doch sollte sein Lehramt nicht lange dauern. Schon 1692 mußte der junge Lektor Salzburg verlassen, um einem Ruf des Propstes Bernhard Bogner vom Augustinerchorherrenstift Schlehdorf am Kochelsee zu folgen und dort für drei Jahre den philosophischen Lehrstuhl einzunehmen. In diesem Stifte fand er bei den Söhnen des hl. Augustinus Zeit und Muße, Wissen und Gesichtskreis zu erweitern. So konnte er sich nach Beendigung der dortigen Wirksamkeit am 3. August 1695 in Salzburg die theologische Doktorwürde erwerben.

Die Verleihung des Doktorgrades der Theologie bedeutete für Babenstuber den Beginn einer neuen, umfassenden Tätigkeit an der Salzburger Hochschule. Volle einundzwanzig Jahre stellte er sich ganz in den Dienst der Wissenschaft und der Ausbildung des klösterlichen Nachwuchses. Von 1695—1702 war er Lehrer für praktische Moral, 1703—1710 dozierte er scholastische Theologie und 1706—1716 hielt er Vorlesungen über biblische Wissenschaften und Exegese. Unserem Professor wird nachgerühmt, daß es vorzüglich seinen Bestrebungen zu danken ist, wenn die Mitglieder der theologischen Fakultät, Männer von anerkannter Gelehrsamkeit, in schönster Harmonie zusammenwirkten. In diesem Sinne bemerkt die Salzburger Universitätsgeschichte: „Zu keiner Zeit wird je die dankbare Erinnerung an ihn (Babenstuber) in den Herzen der Hörer der Theologie ausgelöscht werden. Er war der Urheber davon, daß diese Fakultät eigene Vorlesungen hatte, in denen das Gesamtgebiet der Theologie im Zusammenhang dargestellt wurde. Darin fand alles, was den Schülern größere Schwierigkeiten zu bieten schien, mittels leichter Methode und öfterer Wiederholungen eine gut faßliche Erklärung. In Nachahmung seines Beispiels stellten auch die übrigen

Doktoren der Theologie alljährlich eine Anzahl schwieriger Fragen zur Lösung auf, um so alles zum besseren Verständnis der Zuhörer klar darzulegen. Und weil immer Männer von hohem Gelehrtenruf die Professuren innehaben, die sich in ihrer wissenschaftlichen Arbeit alle hauptsächlich mit den schwierigsten und wichtigsten Gebieten befassen, so bleiben die großen, ruhmvollen Verdienste dieser Fakultät nicht ohne Neid." Diese öfteren Repetitionen des in der Vorlesung gehörten Stoffes übten natürlich auch einen guten Einfluß auf das Selbststudium aus und erleichterten es ganz wesentlich. Wie bereits angedeutet, stand der Ettaler Benediktiner mit seinen Mitbrüdern im Lehrerkollegium in bestem Einvernehmen. Zum großen Segen der Hochschule strebte er mit ihnen eine einheitliche und wohlgeordnete Behandlung der heiligen Wissenschaften an. Aus der Zahl der akademischen Kollegen Babenstubers seien nur folgende kurz erwähnt: P. Paul von St. Peter zu Salzburg, der jüngste der drei gelehrten, aus Eichstätt stammenden Brüder Mezger, dem auch das schöne Wort gilt, das der berühmte Mabillon gelegentlich seines Besuches in Salzburg im Jahre 1683 auf alle drei geprägt hat: „Es sind Seelen, wie sie keine reineren die Erde trägt";[1] ferner P. Otto Aicher aus St. Veit an der Rott, ein Mann von Talent und Geist wie wenige und in allen Gebieten des Wissens wohl bewandert; endlich der Schwabe P. Franziskus Schmier von Ottobeuren, der mit sechsundzwanzig Jahren bereits Doktor der Theologie und beider Rechte, sowie ordentlicher Professor des Kirchenrechts war.

P. Ludwig beschränkte aber, wie zu erwarten stand, sein Arbeitsfeld nicht auf Katheder und Hörsaal. So bekleidete er jahrelang wichtige Ämter an der Universität. Von 1706—1716 war er Sekretär der Hochschule und hatte als solcher die schwere Last der Kanzleigeschäfte zu tragen. Dann stieg er auf zur Würde des Vizerektors und versah vor allem 1709—1716 das bedeutsame Amt des Prokanzlers. In dieser Stellung beförderte er eine größere Anzahl von Studenten zum Lizentiate und Doktorate der Theologie, wie er schon früher mehrere Kandidaten zum Bakkalaureate und Magisterium erhoben hatte. Fünfmal wurde er zum Dekan der theologischen Fakultät gewählt und ein Jahr sah ihn auch als Vorstand der Philosophen.

Weiterhin leitete der vielseitige Mann acht Jahre hindurch als Regens das Konvikt der Religiosen, dem er selber während seiner Studienzeit als Kleriker angehört hatte. Bei der bunt zusammengesetzten Schar von jungen Leuten aus so verschiedenen Klöstern war das nicht gerade

[1] »Animae, quales neque candidiores terra tulit«. M. Sattler O. S. B., Collectaneen-Blätter zur Geschichte der Benediktiner-Universität Salzburg (1889), S. 214.

eine leichte Aufgabe. Im Laufe der Zeit besuchte nämlich die studierende monastische Jugend von nicht weniger als vierundsiebzig Benediktinerabteien das Salzburger Kolleg. Aber damit noch nicht genug, gesellten sich nach und nach Studenten aus einundzwanzig regulierten Chorherren-, zwölf Zisterzienser- und sechs Prämonstratenserstiften, ja sogar aus dem Hospitaliterorden des Heiligen Geistes zu Memmingen hinzu, sodaß die Zahl der klösterlichen Konviktoren bisweilen achtzig überstieg. „Ganz abgesehen vom wissenschaftlichen Studium an der Universität äußerte dieses Zusammenleben junger Religiosen aus fast allen süddeutschen Klöstern einen überaus wohltätigen Einfluß auf Bildung und Gemeinsinn. Die Sitten schliffen sich ab, die Lebensansichten läuterten sich, der Ideenaustausch wurde lebhafter, die Menschenkenntnis erweitert, Freundschaften wurden geknüpft und wissenschaftliche Verbindungen geschlossen. Kurz, diese Vereinigung gestaltete sich als eine wahre Universitas von Lehrern und Schülern, als ein geistiger Einigungspunkt der in den einzelnen Klöstern zerstreuten Kräfte und bot einigen Ersatz für die zur Zeit des dreißigjährigen Krieges geplante, aber nicht zur Ausführung gekommene deutsche Benediktiner-Kongregation."[1]

Die schwarzen Mönche zu Salzburg haben von der Gründung der Universität an sich nicht damit begnügt, die Gebiete der Philosophie und Theologie in mündlichen Vorträgen darzulegen; sie haben vielmehr diese Wissenschaften auch schriftlich in gelehrten Abhandlungen und größeren Werken erörtert und zu begründen gesucht. P. Ludwig Babenstuber zählt mit seinem reichen literarischen Nachlaß zu den angesehensten Schriftstellern unter ihnen. Wir besitzen von ihm 32 größere oder kleinere Werke. Es ist P. Pirmin Lindners Verdienst, sie zum erstenmal vollzählig zusammengestellt zu haben.[2] Man kann Babenstubers Schrifttum in vier Gruppen einteilen: fünf seiner Schriften gehören der Philosophie an, achtzehn der Dogmatik, vier der Moral; daran reihen sich noch fünf Bücher verschiedenen Inhaltes. Hier wollen wir nur den beiden Hauptwerken unseres gelehrten Ordensmannes in Kürze unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Seine Philosophia Thomistica Salisburgensis erschien bei ihrer Veröffentlichung unter den Lehrbüchern der thomistischen Philosophie am würdigsten, den Namen der Universität an ihrer Stirne zu tragen. Der Dekan der theologischen Fakultät, P. Karl Schrenkh von St. Peter, kennzeichnet und rühmt in seiner Approbation Babenstubers Arbeit wie folgt: „Das Werk nennt sich Philosophia, ist also ein Kompendium der Weisheit;

---

[1] Sattler a. a. O. S. 246. [2] Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. 34. Bd. (1913), S. 723—729.

es nennt sich Philosophia Thomistica, ist also ein englisches, Leben sprudelndes Wasser aus dem Quell des Aquinaten; es nennt sich endlich Philosophia Thomistica Salisburgensis, ist also reichlich ausgestattet mit der ersten Würze aller Darstellung, nämlich mit dem Salz des Scharfsinns und gelegentlichen Witzes". Auch heute noch ist die Philosophie des Salzburger Gelehrten bei den Wissenschaftlern nicht unbekannt und wird z. B. in P. Joseph Gredt's vortrefflichem Lehrbuch des öfteren zitiert. Gleichwohl war P. Ludwig in seiner Bescheidenheit nur schwer zur Abfassung des Buches zu bewegen. Er schützte alle möglichen Gründe vor, und man mußte ihn ernstlich ermahnen, seinen Geisteskräften doch nicht mehr als billig zu mißtrauen. Er selbst bekennt in der Vorrede: „Mit der Abfassung der Philosophie ging man mich an, weniger weil ich dazu am besten geeignet wäre — wie sollte ich mir dies zuschreiben — sondern weil ich damals mehr Muße und freie Zeit als die übrigen hatte". Freilich empfand er dann bei der Bearbeitung seines Werkes oft große Schwierigkeiten. Auch fehlte ihm häufig die nötige Zeit zum Schreiben, da er von sonstigen Arbeiten überhäuft war. Aber dank seines großen Fleißes und seiner zähen Ausdauer raffte er sich immer wieder auf. Er nahm vertrauensvoll seine Zuflucht zur hl. Katharina, der Patronin philosophischer Studien, der er sein Opus widmen wollte, und dann ging die Arbeit von statten und gelangte glücklich zur Vollendung.

Babenstubers zweites Hauptwerk, Ethica supernaturalis Salisburgensis, der unbefleckten, allerseligsten Jungfrau Maria zugeeignet, wurde von den Zeitgenossen als ein hervorragendes Zeugnis seines Geistes gefeiert und seines Namens würdig bezeichnet. „In ihm sind alle Strahlen der moraltheologischen Wissenschaft mit vollem Glanz von Autoritäten, mit wirksamen Vernunftgründen und mit klarer Bestimmtheit vereinigt. Diese Schrift ist der Öffentlichkeit äußerst würdig, den weisen Lesern, wie der gesamten wissenschaftlichen Welt von größtem Nutzen, für den gefeierten Autor überaus rühmlich",[1] so spricht sich die Druckerlaubnis der theologischen Fakultät darüber aus. Für den kirchlichen Standpunkt und die gewissenhafte Besinnung des Verfassers ist es bezeichnend, daß er in einem späteren Teile des Werkes nachträglich widerruft, was er an einer früheren Stelle behauptete, daß nämlich am Gründonnerstag und Karfreitag Privatmessen erlaubt seien. Vor Beendigung des Druckes war ihm zu Ohren gekommen, daß die römischen Tribunale dies verbieten.

[1] Aus der Approbation durch die Theologische Fakultät, im Werke eingangs abgedruckt (1718).

Endlich müssen wir auch in Betracht ziehen, daß unser Pater noch durch mancherlei sonstige, vorwiegend seelsorgerliche Pflichten in Anspruch genommen war. So hatte er u. a. die marianische Kongregation der Religiosen zu leiten. Aus allem sehen wir, daß sich der Prokanzler und Professor in der Stadt des hl. Rupert ungemein vielseitig betätigt und so der Salzburger Alma Mater Benedictina wie seinem Heimatkloster alle Ehre gemacht hat. Seine Verdienste fanden auch an höchsten Stellen die gebührende Würdigung und Anerkennung. Der Fürsterzbischof von Salzburg und der Fürstbischof von Freising ernannten ihn zum Kirchlichen Rat.

Im Jahre 1716 kehrte der langjährige Salzburger Professor und Jugendbildner wieder in sein schönes Alpenkloster Ettal zurück. Wie einstens seinen monastischen Frühling, so durfte er nun auch den Herbst des Lebens in der Heimat zubringen. Am 24. August, dem Vortag seines Namensfestes, nahm P. Ludwig Abschied von der geliebten Stätte, der er das Schaffen und Wirken seiner besten Lebensjahre geweiht hatte. Wir können uns vorstellen, daß es ihm nicht leicht gefallen sein mag, von der alten Benediktiner- und Bischofsstadt zu scheiden, die ihm in gewisser Hinsicht zur Heimat geworden. Doch wartete seiner auch im Profeßkloster noch eine rege Tätigkeit. Ettal stand gerade unter dem tüchtigen Abt Plazidus Seitz (1709—37) in hoher Blüte. 1711 war eine Ritterakademie eröffnet worden, an der junge Adelige aus Deutschland, Österreich und Italien eine standesgemäße Erziehung und Bildung erhielten. Kirche und Kloster wurden neugebaut, vergrößert und prächtig ausgestattet. Endlich war auch der Zustrom des frommen Volkes zum Gnadenbild ein ganz bedeutender. So boten sich dem erfahrenen, eifrigen Ordensmann auch fernerhin genug der Arbeitsmöglichkeiten. Noch zehn stille Jahre waren ihm im Kreise seiner Mitbrüder geschenkt, die er mit Unterricht in der Theologie bei den jungen Religiosen und sonstiger wissenschaftlich-praktischer Tätigkeit verbrachte. „Seine alten Tage verlebte er in heiligmäßiger Weise mit Lesen, Beten und Schreiben",[1] berichtet die Universitätsgeschichte. Im Jahre 1726 sollte schließlich sein Pilgerweg auf dieser Erde zu Ende gehen. Am 5. April wurde er in die jenseitige Heimat abberufen. Die trauernden Mitbrüder setzten seine irdische Hülle im Kreuzgang der Kirche bei. Die Gedenktafel ist leider nicht mehr vorhanden und seine Ruhestätte nicht mehr näher bekannt. Wahrscheinlich sind sie beim Neubau des Gotteshauses nach dem großen Brand vom Jahre 1744 verschwunden.

[1] »canos dies legendo, orando ac scribendo sancte consumpsit«. Hist. Univ. Salisb. (1728); vgl. M. Ziegelbauer, Historia rei literariae O. s. B. III. (1754), S. 444.

Alle Vorzüge und Erfolge, die wir in Babenstubers Leben bewundern konnten, entsproßten seiner tiefen Frömmigkeit. Sie war es, die seinem Charakter den Hauptzug und seinem Leben die Grundrichtung gab. Der Salzburger Gelehrte war eine durchaus schlichte und fromme Natur. Ganz besonders eignete ihm eine außerordentliche Hochachtung und wahrhaft kindliche Verehrung der Mutter Gottes. Er betrachtete die erhabene „Frau Stifterin" von Ettal stets als seine himmlische Mutter und nennt sich in seinen Werken des öfteren ihren Pflegesohn. Bei seinen Arbeiten über die Mutter des Herrn empfand er anfangs eine gewisse Zaghaftigkeit vor der Hoheit Mariä; doch ermunterte ihn ihre Milde, im Schreiben fortzufahren. Er erinnerte sich, daß er von jener Mutter schreibe, deren Wohltaten gegen die Menschen nächst der göttlichen Barmherzigkeit die größten sind. Was im besonderen die Stellung P. Ludwigs als Ettaler Mönch zur Stifterin seines Klosters betrifft, so zeigen uns seine Gesinnung am besten die folgenden Sätze: „Was soll ich von uns sagen, deinen Hausgenossen, Schützlingen und Pflegekindern? Wo soll ich anfangen, deine mütterliche Liebe gegen uns zu preisen, deine Freigebigkeit, deine Mildtätigkeit? Die Sprache versagt, die Feder kann es nicht ausdrücken. Den übrigen Sterblichen ist es nur vergönnt, aus dem Meer deiner Gnaden zu schöpfen. Wir dürfen nicht bloß schöpfen, sondern schwimmen darin. Das Kloster, in dem wir leben, ist dir geweiht; die Speise, die wir essen, ist von dir; das Kleid, das wir tragen, ist dein. Du hast uns alles das gegeben und erhalten. Wer kann deine Güte begreifen und genugsam bewundern, in der du in unserem Tale Wohnung nehmen, bei uns weilen und uns schon so viele Jahre durch deine süße Gegenwart beglücken wolltest? Anderen Klöstern hat die alles vernichtende Zeit von ihren Stiftern nur Staub und Asche, vielleicht auch einige Erinnerungsgegenstände zurückgelassen; wir dagegen sehen unsere Stifterin bis heute bei uns, reden mit ihr und verehren sie."[1] Für die „Königin unserer Berge" griff der treue Sohn gern zu seiner Feder, die er glücklich preist, daß sie zur Ehre der Mutter Gottes benützt wird. Maria ist ihm des beharrlichen Lobes aller Menschen würdig. „Solange das Menschengeschlecht besteht, ist Maria nie so glänzend und ausgezeichnet gepriesen worden, daß man hier nicht immer noch mehr tun könnte, auch wenn in reichster Fülle über die Hoheit der Jungfrau-Mutter geschrieben wäre".[2] Die Förderung der Marienverehrung und besonders der Wallfahrt zum Ettaler Gnadenbild ließ sich Babenstuber sehr an-

[1] Aus der Widmung des Buches Fundatrix Ettalensis (1694).
[2] Aus dem Vorwort »Lectori Mariano« zur Fundatrix Ettalensis.

gelegen sein. Diesem Zweck diente unter seinen fünf marianischen Schriften besonders die Fundatrix Ettalensis, die er im Auftrag des Abtes Roman Schretter schrieb. Er sagt selbst: „Jene, deren Wille mir die Norm des Lebens ist, haben mir den Auftrag gegeben, die seligste Jungfrau von Ettal durch eine Preisschrift der Welt weiterhin bekannt zu machen."[1] In seinem Büchlein läßt der Verfasser die Leser wissen, daß von allen Wundern, die Maria im Tale „Ampherang" gewirkt, die Entstehung und Erhaltung Ettals das größte sei. Dann werden eingehend die Wohltaten der Mutter Gottes von Ettal erzählt. Eine Fortsetzung dieser Schrift bildet die letzte Veröffentlichung des treuen Marienverehrers: „Die Wunder und Wohltaten der hehren Jungfrau und Mutter Maria, der Stifterin von Ettal."[2] Es ist dies der letzte Dank des frommen Greises an seine himmlische Mutter, ein echt marianischer Abschluß seiner schriftstellerischen Tätigkeit. P. Ludwigs innige Verehrung gegen das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis, für das er als Theologe mit den anderen Salzburger Professoren stets eingetreten ist, sei noch besonders erwähnt.

P. Ludwig Babenstuber stand bei seinen Zeitgenossen in hohem Ansehen und bildete gewiß eine Zierde der alten Salzburger Hochschule. Sein ganzes Leben war ja eigentlich der kirchlichen Wissenschaft und der Lehrtätigkeit gewidmet. Er zeigt eine vielseitige theologische Bildung, die tief in die Probleme eindrang und sie auch für das praktische religiöse Leben zu verwerten verstand. Dabei kam ihm sein tief religiöses Gemüt und sein zarter Frömmigkeitssinn sehr zustatten. Die zwei Grundpfeiler eines jeden geordneten christlichen Lebens und erst recht jedes monastischen Lebens, Gebet und Arbeit, das Ora und labora, waren bei ihm in Harmonie verbunden und eines ergab sich aus dem anderen. Das Studium wirkte befruchtend auf das Gebetsleben und dieses wiederum adelte und segnete die Arbeit. Beides zusammen gestaltete sich zu einem wundervollen Opus Dei, zu einem beständigen Gottesdienst. Es ist dies das Höchste, was sich in diesem Leben erreichen läßt. Wir schließen, in dem wir voll und ganz die Worte der Salzburger Universitätsgeschichte unterschreiben: „Babenstuber war ein Mann von vollendeter Gelehrsamkeit und Rechtschaffenheit in jeder Beziehung". Möge das Andenken des großen Theologen, des bescheidenen Mönches und kindlichen Verehrers der Frau Stifterin von Ettal besonders in seinem Heimatkloster und an der Stätte seiner langjährigen Gelehrtentätigkeit stets in Ehren gehalten werden!

---

[1] a. a. O. [2] Divae Virginis et Matris Mariae Fundatricis Ettalensis miracula et beneficia (1725).

Kleine Beiträge und Hinweise

Aus dem neueren Schrifttum über Palästina

Es dürfte schwierig sein, auf der ganzen weiten Erde ein Gebiet zu finden, das im Altertum eine solche Rolle gespielt hat, in der Gegenwart spielt und für alle Zukunft ohne Zweifel in der Geschichte der Menschheit spielen wird wie Palästina", sagt einmal Sven Hedin. Bei dieser Bedeutung des Heiligen Landes für die Geschichte der Menschheit ist es nicht zu verwundern, daß das Palästinaschrifttum für sich allein eine ganz ansehnliche Bücherei füllen könnte. Professor Thomsen in Dresden hat es in seinem unermüdlichen Sammelfleiß unternommen, ein Monumentalwerk zu schaffen, das alle bisher erschienene Palästinaliteratur zusammenzustellen sucht. Bereits liegen drei Bände vor. Der vierte ist angekündigt und wird das Palästinaschrifttum der Jahre 1915—1924 verzeichnen. Da dürfte es von Interesse sein, an dieser Stelle auf solche Werke hinzuweisen, die der Allgemeinheit einige Strahlen vom Licht aus dem Osten vermitteln können.

Durch die Kriegs- und Nachkriegsereignisse ist die wissenschaftliche Erforschung Palästinas aufs schwerste geschädigt worden. Doch legte selbst während dieser Zeit die deutsche Palästinawissenschaft ihre Hände nicht in den Schoß. Sie arbeitete unter dem Donner der Geschütze. Professor Alt stellte in einer Studie „Aus der Kriegsarbeit der deutschen Wissenschaft in Palästina"[1] manche Ergebnisse zusammen, die von deutschen Kriegern und Gelehrten auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, der Kartographie und Sprachenkunde, der Archäologie und Epigraphik erarbeitet wurden. Er konnte mit der frohen Aussicht schließen: „Wir haben keinen Anlaß, uns unserer Kriegsarbeit zu schämen; und wenn es sich demnächst darum handeln wird, der deutschen Forschung von neuem den Zugang zum Orient zu eröffnen, so werden wir uns wie auf unsere frühere Mitarbeit, so auch auf das im Krieg Geleistete als auf einen Rechtstitel unserer Wünsche für die Zukunft berufen dürfen."

Wie prophetisch klar der verdiente Leiter des Deutsch-evangelischen Institutes für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes da schaute, haben die letzten Jahre bestätigt. Sie brachten uns die wissenschaftlichen Veröffentlichungen des Deutsch-Türkischen Denkmalschutzkommandos.[2] Bis jetzt liegen sechs Hefte vor. Ihr Erscheinen ist vor allem den unermüdlichen Bestrebungen des Direktors der Antiken-Abteilung der Staatsmuseen in Berlin, Dr. Th. Wiegand, zu verdanken. Mit anderen verdienten Männern war ihm auf dem palästinensischen Kriegsschauplatz der „Kunstschutz im Kriege" anvertraut. Wir erhalten in diesen Schriften die erste eingehende Schilderung der inschriftreichen Städteruinen der Sinaiwüste, die einst unter byzantinischer Herrschaft voll regen Lebens und hoher Kultur gewesen sind — eine Beschreibung der Nabatäerhauptstadt Petra — die erste zuverlässige Darstellung der noch heute vorhandenen Reste des antiken Damaskus, vor allem seines prachtvollen Jupitertempels — einen genauen Bericht über die ägyptischen und assyrischen Denkmale am Hundsflusse.

Größere Aufmerksamkeit seitens der Allgemeinheit verdient noch eine andere, aus der Kriegstätigkeit stammende Arbeit. Während der Jahre 1917/18 leisteten die deutschen Fliegerabteilungen 300—304, darunter besonders die bayerische 304, erfolgreiche Erkundigungstätigkeit im Heiligen Lande. Sie machten bei ihren nicht ausschließlich zu militärischen Zwecken unternommenen Flügen aus der Höhe eine große Anzahl Aufnahmen. Trotz des schwierigen Rückzuges und trotz des so leicht verletzlichen Materials konnten 2662 Negative ins bayerische Kriegsarchiv[3] abgeliefert werden. Manche

[1] Zeitschrift des deutschen Palästinavereins XLIII (1920), 94 ff. [2] Th. Wiegand, Sinai (1920); Alt, die griechischen Inschriften der Palästina Tertia westl. der Araba (1921); W. Bachmann, C. Watzinger, Th. Wiegand, Petra (1921); C. Watzinger und K. Wulzinger, Damaskus (1921 und 1924); T. H. Weißbach, Die Denkmäler und Inschriften an der Mündung des Nahr el Kelb (1922). Alle diese Werke: Berlin, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. [3] München, Lothstr. 17 bezw. Potsdam, am Brauhausberg.

andere ruhen im Reichsarchiv. Für die Anschauung und Kartographie Palästinas leiten diese Aufnahmen eine ganz neue Zeit ein. Professor Dalman in Greifswald veröffentlichte mit Erlaubnis des Kriegsarchivs 100 der besten und wertvollsten dieser Aufnahmen.[1] Der unermüdliche Palästinaforscher P. Mader S. D. S. übergibt zugleich der Wissenschaft das Verzeichnis der palästinensischen Fliegerbilder des bayerischen Kriegsarchivs.

Goethe wollte die Stadt, die er kennen zu lernen wünschte, vorher vom Kirchturm aus sehen. Damit ist der Wert der Dalmanschen Veröffentlichung schon angedeutet. Von oben schauen wir den Ort in seiner Umgebung, den äußeren Bedingungen, Verkehrsmöglichkeiten und wirklichen Verkehrslinien; durch das Flugbild wird das Bodenbild erst recht in seine Landschaft hineingestellt. Sodann, Berufsphotographen sind nur zu sehr gebunden an das, was Touristen und Pilger als Andenken erwerben wollen, während wissenschaftliche Bedürfnisse unbefriedigt bleiben und auch durch Abbildungen von „Altertümern" nicht gestillt werden. Mader zeigt in trefflicher Weise, wie das Lichtbild für Geologie, Metereologie, Verkehrsgeographie, Siedlungskunde, Archäologie, Kartographie ausgewertet werden kann. Von anderer Seite machte man darauf aufmerksam, wie das Luftbild in Schule und Unterricht zu verwenden ist. Allerdings bedeutet ein Luftbild oft nicht den gleichen künstlerischen Genuß wie ein Bodenbild. Es entbehrt des Vordergrundes und erschließt sich auch dem Fachmann nur, wenn er es sehr eingehend studiert, gegebenenfalls mit der Lupe. Dalmans Bilder bringen das Wichtigste aus den verschiedenen Teilen Palästinas zur Anschauung. Wenn auch teilweise künstlerisch wertvoll, sind sie doch zunächst zum Studium bestimmt. So hat sie Dalmans kundiges Auge ausgewählt und mit wissenschaftlichen Erläuterungen versehen. Sie laden den Beschauer ein, sich in sie hineinzuvertiefen und aus ihnen Erdkunde und Geschichte herauszulesen. Zwar mußten die Bilder vielfach wegen feindlicher Gefahr aus der beträchtlichen Höhe von 3000—5000 Metern aufgenommen werden. Darum lag zwischen dem Gegenstand und der Kamera eine Luftschicht, deren Einwirkung die Schärfe beeinträchtigte; doch wurde das teilweise durch die wolkenlose Klarheit des orientalischen Himmels ausgeglichen.

Auch den Bildbestand des deutschen Reichsarchivs Potsdam gedenkt Dalman der wissenschaftlichen Arbeit zugänglicher zu machen und zugleich eine Nachlese von Bildern zu geben, insbesondere über das Philisterland und den Süden Palästinas. Bilder aus dem Heiligen Lande schaut man immer mit Freuden, und diese neue Art, den von Gott besonders erwählten Erdenfleck unserem Auge und Gemüte nahezubringen, wird gewiß manche Freunde finden. „Die Stätte, die ein guter Mensch betrat, ist eingeweiht; nach hundert Jahren klingt sein Wort und seine Tat dem Enkel wieder." Wie vielmehr gilt dies Wort Goethes von den heiligen Orten, auf denen der Fuß unseres Heilandes stand!

Auch **nach dem Kriege** ruhte die wissenschaftliche Forschung im Heiligen Lande nicht. Professor Thomsen berichtet über sie in einem gemeinverständlichen Schriftchen: „Die neueren Forschungen in Palästina-Syrien".[2] Erst seit 1891 sind in Palästina planmäßige Grabungen betrieben worden. Nach dem Kriege grub der Vorsteher des amerikanischen archäologischen Institutes Albright in Tell-el-Ful, dem Gibea Sauls; die Engländer in Askalon und Gaza; der Franzose Professor Montet aus Straßburg in Byblos. In Mesopotamien entdeckte man 1920 das alte, durch den Sieg Nabuchodonosors über Ägypten berühmte Karkemisch; 1921 am Orontes die Stadt Qadesch. 1921 durchwühlte man den Erdboden in dem aus der Geschichte Sauls und mancher christlicher Martyrer bekannten Besan, auch Skythopolis genannt. Der Palestine Exploration Fund versuchte es auf dem Ophel in Jerusalem. Allerdings entsprachen hier die Ergebnisse wohl nicht allen Erwartungen. Doch bestätigten sie, daß das alte Jerusalem zur Zeit der Kanaaniter und Davids wohl nicht auf dem jetzigen Sion, sondern auf dem Südosthügel, dem Ophel lag.

---

[1] Gustaf Dalman, Hundert deutsche Fliegerbilder aus Palästina (Gütersloh 1925): Schriften des deutschen Palästina-Institutes, 2. Bd. [2] Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 114 (Tübingen 1925).

Alle palästinensischen Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte erhärteten vor allem zwei Tatsachen: 1. der Panbabylonismus ist für die israelitische Periode, das ist für die Zeit von 1200 an, abzulehnen. In der kanaanitischen Zeit (2500—1200) war Babylon allerdings ein maßgebender Faktor in der Kultur Palästinas, wie die Tafeln von Tell Amarna, Lachis, Taanach zeigten. Zwar fand man auch für die israelitische Zeit einige assyrisch-babylonische Siegel-Zylinder, die aber wohl nur von den fremden Truppen, die seit 734 das Land überschwemmten, verloren waren. Im übrigen sind die babylonischen Funde aus der israelitischen Zeit äußerst gering, ein Zeichen, daß Babylon keinen so tiefgehenden Einfluß auf Palästina mehr übte wie früher. 2. Die zahlreichen gefundenen Götterfiguren und Amulette bestätigen, daß noch im 8.—7. Jahrhundert v. Chr. in Palästina starke Religionsmischung herrschte. Dadurch gewinnen manche Prophetenworte ganz besonderes Licht.

Neue Ausgrabungen von deutscher Seite stehen in Aussicht. Geheimrat Professor Sellin erhielt die Erlaubnis, seine vor dem Kriege begonnenen Ausgrabungen in Balata bei Nablus fortzusetzen. Dort stand einst die in der Geschichte Abrahams, Jakobs, Josues und des Königs Abimelech genannte Eiche. Mader will Nachforschungen anstellen in dem rätselhaften Haram Ramet el Chalil, in dem wir wohl das Mambre Abrahams zu suchen haben. Möge die Arbeit des Spatens gesegnet sein, damit wir „einen immer tieferen Einblick gewinnen in die geheimnisvollen und viel verschlungenen Pfade, die Gott mit der Menschheit gegangen ist hin auf das Ziel, sie seines Heiles teilhaftig zu machen“ (Sellin).

Neben den streng wissenschaftlichen Arbeiten schuf die Palästinakunde ständig auch Werke für ein breiteres Publikum. Wir konnten in dieser Zeitschrift bereits hinweisen auf Roloffs „Im Land der Bibel“ und Häfelis „Ein Jahr im Heiligen Land“. Diesmal sollen nur drei neue große Prachtwerke genannt werden. Alle Anerkennung verdient: Landauer, Palästina, dreihundert Bilder.[1] Wenn das Buch auch seine jüdische Urheberschaft nicht verleugnet, so bemüht es sich doch, den christlichen Anschauungen gerecht zu werden. Die 300 Bilder vermitteln eingehende Kenntnis der Zustände Palästinas, seiner vielfältigen Kulturstätten und heiligen Orte, seiner Bewohner, deren Werke und Beschäftigungen. Das Bildermaterial, zumal der muhammedanischen heiligen Stätten, war nicht immer leicht zu beschaffen. Die Aufnahmen wurden von 13 verschiedenen Seiten zur Verfügung gestellt, 108 allein von Road C., Jerusalem. Zwar hat sich die Örtlichkeit einiger Plätze, seit die Aufnahmen geschahen, so auf S. 2 f., 8, 32 f. 111 schon ein wenig verändert. Betreffs der christlichen heiligen Stätten folgt Landauer durchweg der abendländisch-katholischen Überlieferung, nur an einigen wenigen der griechisch-orthodoxen. Die Bilder sind verständnisvoll ausgewählt, charakteristisch, ansprechend, mit harmonischer Verteilung von Licht und Schatten. Von den Jerusalem beherrschenden deutschen Gründungen der Dormitio und der Augusta Viktoriastiftung würden wir Deutsche wohl etwas mehr wünschen. Ein Inhaltsverzeichnis hätte den Wert des Werkes erhöht. Besonders dankbar wird die jüdische wie übrigens auch die christliche Welt die Szenen aus den jüdischen Kolonien aufnehmen, da diese in Europa noch weniger bekannt sind.

Recht schätzenswert ist die Übersicht über die Entwicklung der jüdischen Kolonien in den letzten fünfzig Jahren. Zunächst erfolgten die städtischen Ansiedlungen in Jerusalem, Jaffa und Haifa. Mit 1870, dem Gründungsjahr der Alliance Israélite Universelle — Choweme Zion, Jewish Colonisation Association, Wirksamkeit des Barons Rothschild — hebt die landwirtschaftliche Tätigkeit der Juden im Heiligen Lande an: die Gründung der „alten Kolonien“ Petach Tikwah, Rischon le Zion, Sichron Jaakow, Rosch Pinah, Rechowoth. 1901 wird der jüdische Nationalfond mit der Aufgabe des national-jüdischen Bodenerwerbs gestiftet; 1904—1905 bedingt die Einwanderung jüdischer Arbeiter „die Eroberung der Arbeit“ für die Juden, während man sich bis dahin vor allem der billigen Arbeit der arabischen Bevölkerung bedient hatte. Endlich bilden sich nach dem Kriege vor allem in der Ebene Jesreel neue Formen der Koloni-

[1] Einleitung von Sven Hedin. Mit ausführlichem Text. München, Meyer & Jessen. Lbd. M. 20.—

sation und des sozialen Lebens. So besteht in der kreisförmig angelegten Arbeitersiedlung Nahalal individuelle Wirtschaft mit genossenschaftlichem Zusammenschluß der Mitglieder; in Ain Charod, eine große landwirtschaftliche Gruppe mit einer alle Wirtschaftszweige zusammenfassenden, zentralgeleiteten Kommune; vor allem bildete sich die kommunistische Gesamtorganisation der „Arbeitslegion". Gewiß, die religiösen Interessen der Juden im Heiligen Land weiß jeder billig Denkende zu würdigen. Ebenso wird keiner die Verdienste des Judentums um die wirtschaftliche Neuanpflanzung schmälern wollen. Hohes Lob singt ihnen ein allerdings etwas einseitig schauender, in der „Großdeutschen Jugend" veröffentlichter Brief aus Galiläa.[1] Von den jüdischen Ansiedlern Palästinas könnten unsere europäischen Gemeinschaften manches abschauen. In ihnen herrscht vielfach reges Leben und Streben, frohe Begeisterung und echter Gemeinschaftssinn. Das wird von uns nur zu leicht verkannt. Was unsere deutsche Jugend- und Siedelungsbewegung beabsichtigt, ist dort teilweise verwirklicht. Indes, so sehr wir diese religiöse und wirtschaftliche Seite des palästinensischen Judentums billigerweise berücksichtigen, bedeutet die Durchführung der national-zionistischen Absichten, ja auch nur das Streben der Juden nach Majorität, nicht eine Vergewaltigung der muhammedanischen und christlichen Interessen? Juden, Muhammedaner, Christen — alle drei betrachten Palästina als ihr „Heiliges Land". Die Juden sind nicht Ureinwohner des Landes; vom vierten bis siebten Jahrhundert wohnten Christen darin; seit mehreren Jahrhunderten ist es größtenteils muhammedanisch. Darum haben rein geschichtlich gesehen alle drei Religionen Anspruch darauf. Jedes gewaltsame Streben einer Partei nach ausschließlicher Majorität bedeutet eine Kampfansage; die Palästinafrage ist zur Zeit nur auf dem Boden der Gleichheit zu lösen. — Indes, wenn man auch einigen Anschauungen des Herausgebers, die durch seinen zionistischen Standpunkt bedingt sind, nicht beipflichten wird, so kann man doch den herrlichen Bildern auf dem schönen Papier nur Bewunderung aussprechen.

Der Autotypiedruck, der Landauers Darbietung sehr verbilligte, ist jedoch für künstlerische Landschaftswiedergabe weniger geeignet. In dieser Hinsicht steht höher ein zweites Prachtwerk: Gröber, Palästina, Arabien und Syrien.[2] Es erscheint in der Sammlung Orbis terrarum, in der bereits Spanien, Griechenland, China, Deutschland, Skandinavien, Mexiko, Nordafrika, Italien, Kanada veröffentlicht wurden. ‚Deutschland' ist bereits in 95000 Exemplaren verbreitet. Die Sammlung will die Idee, die Marians Weltchronik im 17. Jahrhundert und die Voyages pittoresques am Anfang des 19. Jahrhunderts veranlaßt hat, mit den Mitteln neuzeitlicher Technik durchführen. Nicht abgerissene Architektur- und Straßenstücke sind geboten, sondern Kunst, Landschaft und Volksleben in innige Beziehung gebracht. Von den dreihundert Bildern sind über zweihundert aus Palästina selbst, die anderen aus den angrenzenden Ländern. Die Mehrzahl der Aufnahmen stammt von Dr. Gröber-München und von Lehnert & Landrock-Kairo. Auf zehn Seiten wird eine kurze Einführung in die Geschichte der betreffenden Länder gegeben. Das Werk bringt einige prächtige Landschaftsauffassungen, reizende Motive und ganz vorzügliche Aufnahmen. Die Reproduktion in Kupferdruck ist des öfteren sehr gut, so besonders 57f., 66f., 85, 112f., 135f., 151, 192f., 222f. Sehr angenehm wirkt die braune Farbe und der Chamoiskarton. Doch darf das nicht darüber hinwegtäuschen, daß manche Bilder nach Effekt haschen und mehr oder minder zerrissen sind. Die Lichtkontraste sind zu stark und wirken darum störend. Sie stechen zwar in die Augen und machen den Eindruck der Schärfe; aber das ist vielfach nur Scheinwirkung. Es fehlt ihnen manchmal die vornehme Ruhe, Geschlossenheit und Zartheit. Im Ganzen aber liegt uns hier ein ansprechendes, plastisch wirkendes und festlich stimmendes Werk vor.

Die höchste Anerkennung verdient von künstlerischem Standpunkt wohl ein drittes Prachtwerk: Ludwig Preiß, Palästina und das Ostjordanland[3] Eine kurze

---

[1] Großdeutsche Jugend 11 (1925—1926), 26f. (Beilage zum hl. Feuer). [2] Berlin, E. Wasmuth A. G. Gzl. M. 26.—; Halbl. oder Perg. M. 35.—. [3] 210 Vollbilder in Kupferdruck, 20 Uvachromien auf Kunstdruck nach Originalaufnahmen. Mit vierfarbigem Umschlag. Stuttgart, J. Hoffmann. Gzl. M. 28.—

Geschichte Palästinas ist von Preiß, einige erdkundliche Anmerkungen sowie die Beschreibung einer Palästinafahrt werden von Rohrbach zur Erläuterung vorausgeschickt. Wie das Gröbersche Werk, so sieht auch dieses von einer konfessionellen Stellungnahme ab. Am Schluß eine etwas veraltete Karte Palästinas. Preiß bekundet einen fein abgewogenen Kennerblick bei Erfassung seiner Aufgabe, bei Wiedergabe großzügiger Landschaftsszenerien. Bei aller vornehmen Ruhe, bei Vermeidung alles Aufdringlichen, bei Zartheit nnd Geschlossenheit seiner Töne gibt er doch das Bild scharf wieder. Manche Darstellungen sind betreffs künstlerischer Auffassung, Beleuchtung, Schärfe, Verteilung der Schwermassen, Technik ohne jeden Fehler, z. B. 35, 37, 39, 45, 52f. 73, 83, 91, 100, 105, 108, 115, 171. Preiß versteht es, selbst totwirkende Steingeröllszenen ohne Reiz und Poesie zu beleben (115). Die Kupferplattenätzung ist in der Technik großartig. Hier und da sollte vielleicht ein Bild noch etwas tiefer, satter im Farbenton stehen; dadurch würde der Photograph, der seinerseits das Beste leistete, noch voller zur Auswirkung kommen. Vielleicht wäre es auch wünschenswert, die braune statt der schwarzen Farbe zu wählen. Die Wiedergaben sind sowohl photographisch wie drucktechnisch wertvoll und ohne Zweifel den Landauerschen und Gröberschen vorzuziehen. Dagegen sind die Farbendrucke von Preiß nicht auf der Höhe. Es fehlt die Kraft und Tiefe der Bilder im Druckverfahren.

Die drei Prachtwerke beweisen, welches Interesse Photograph, Verleger, Publikum dem Heiligen Lande entgegenbringen. Alle drei verdienen Anerkennung. Dem Landauerschen gebührt die Palme ob seines billigen Preises, dem Gröberschen ob seiner effektvollen Wirkung, dem Preiß-Rohrbachschen ob seiner künstlerischen Bedeutung. Möge der gegenseitige Wettbewerb und die gegenwärtige Buchkrisis ihrer Verbreitung nicht schaden!

Das sind nur einige Streiflichter aus dem neueren Palästinaschrifttum. Über Pilgerbücher fürs Heilige Land ein andermal. Unser Heiland trug in seinem Herzen warme, hingebende Liebe zu seinem Vaterlande und zu seinen Landsleuten. Er war kein eisiger Stoiker, dem die Heimat gleichgültig geblieben wäre. Sein Herz schlug in besonderer Weise für sein Volk und die heilige Stadt. Darum sein unermüdliches Liebeswerben um seine Landsleute. Darum sein Pilgern durchs Heilige Land auf und ab. Darum sein: „Jerusalem, Jerusalem ... wie oft wollte ich deine Kinder versammeln". Darum sein Trauern und Weinen über Sion. Darum sein Auftrag an die Jünger, zunächst zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel zu gehen. Darf bei dieser Vorliebe unseres Herrn und Meisters für Palästina eben dies Heilige Land nicht auch in unserer Seele ein besonderes Plätzchen beanspruchen, zumal jetzt die Fasten- und Osterzeit uns immer wieder an die heiligen Stätten hinführt, ja der Heiland selbst in der Passionsliturgie unter dem Bilde Jerusalems geschildert wird?

P. Chrysostomus Panfoeder / z. Zt. Beuron.

Vom alttestamentlichen Prophetentum[1]

In einer Besprechung neuerer Literatur über die Propheten Israels meinte J. Hehn, daß gerade diesem Gebiete größere Aufmerksamkeit von katholischer Seite geschenkt werden sollte. Denn „unter den gegenwärtigen Verhältnissen unterrichten sich die gebildeten Katholiken entweder aus der reichhaltigen protestantischen Literatur oder, was die Regel sein wird, eine der wichtigsten Quellen religiöser Belehrung und Erhebung bleibt ihnen verschlossen, weil sie nicht in einer Fassung strömt, die zum Trinken einlädt." Dieses Wort steht bedeutsam an der Spitze eines Buches, das mehr als fachwissenschaftliches Interesse beanspruchen darf. Dr. Lorenz Dürr: „Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten", will einem Bedürfnis gerade „nach solchen Quellen echter Religiosität" entgegenkommen und so zugleich „Liebe zum Alten Testament" überhaupt wecken, wendet sich also zunächst belehrend an gebildete Katholiken. Solche Absichten und Arbeiten muß man gerade heute aufrichtig begrüßen und man ver-

[1] Dürr, Dr. Lorenz, Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten. 8° (VI und 176 S.) Düsseldorf 1926, Schwann. Brosch. M. 8.50.

langt mit Interesse nach weiteren ähnlichen Studien, die der Verfasser in Aussicht stellt. Auch apologetische Ziele sind verfolgt; so wird Bestrebungen gegenüber, wie sie z. B. Friedr. Delitzsch in seiner bekannten Schrift „Die große Täuschung" vertritt, der hohe Wert und die bleibende Bedeutung des Alten Testamentes gerade an Hand „der Klassiker der israelitischen Religion" dargetan. Auch fehlen berechtigte Hinweise auf die hohe religionsgeschichtliche Bedeutung der Propheten nicht. In der Tat ist ohne diese Männer Israels Geschichte gar nicht denkbar. Vor allem auf Ausbau und Verinnerlichung der Religion haben sie bahnbrechend eingewirkt.

Daß es dem Verfasser zur Erreichung seines Zieles nicht an den nötigen reichhaltigsten Kenntnissen fehlt, hat er schon durch eine Reihe anderer derartiger Schriften bewiesen. Wir erinnern z. B. an seine instruktive Studie über die Vision Ezechiels oder über die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, die ja auch in dieser Zeitschrift (1925, 339 ff.) verdiente Anerkennung fand, wenngleich Referent nicht alles dort Gesagte, besonders über den leidenden Messias, übernehmen könnte.

Dürr zerlegt seine Arbeit in zwei große Teile. Der erste behandelt die Themata „Prophetengeist und Prophetenarbeit". Was den Geist der Propheten bezw. ihr Wesen angeht, ist mit Recht die landläufige Auffassung zurückgewiesen, als seien die Propheten einzig nur Weissager der Zukunft gewesen. Auf induktivem Weg wird dann an Hand des Alten Testamentes Wesen und Charakter des Prophetismus umschrieben. Mit viel Fleiß sind die alttestamentlichen Zeugnisse zusammengestellt und gewertet. Eine eigentliche Wesensdefinition, die den innersten Kern der Sache berührte, fehlt jedoch ganz. Dagegen stützt Dürr seine Darlegungen fast beständig mit Aussprüchen von Autoren wie A. Knobel, G. Hölscher, E. Sellin, H. W. Hertzberg, denen wir in dieser Sache nicht solche Bedeutung beimessen können, wie es der Verfasser tut. Da er ja in erster Linie Katholiken über das Wesen des Prophetismus belehren will, so wären ihm genug andere Zeugnisse aus dem eigenen Lager zur Verfügung gestanden. Man vergleiche beispielsweise einmal die verwaschene Definition Knobels (S. 4) mit dem Zeugnis des hl. Petrus im zweiten Brief 1, 20 f. Selbst Sellin, der in dem oft zitierten Werk „Der alttestamentliche Prophetismus" redlich bemüht ist, der Wahrheit nahe zu kommen, gibt unbedenklich zu, daß es „unbedingt vorgetragene und real gemeinte Prophetien gibt, die nie erfüllt sind und nie erfüllt werden können." Hier fehlt der wirkliche Wesensbegriff der Prophetie wie auch dessen Darstellungsmöglichkeit in der bekannten, aber jenen Kreisen vollkommen abhanden gekommenen Form der »causa instrumentalis«, wie diese so einfach und schlicht in den Worten des Credo ausgedrückt ist: »qui locutus est per prophetas«. Über den Wert mancher Textstellen können Zweifel entstehen. So gilt z. B. (S. 3) auch Os. 6, 5 als unsicher. Und warum wurden (ebd.) Is. 30, 2 und 43, 27 zitiert? Jer. 6, 27 (S. 4) ist nicht „Kundschafter", sondern „Metallprüfer", wie schon aus V. 27 b und besonders aus V. 28 b hervorgehen dürfte. Hab. 1, 1 gehört wohl eher zu „Späher". — Im folgenden Abschnitt ist die historische Aufgabe der Propheten gut und allseitig dargelegt.

Im zweiten Teile stellt uns der Verfasser leuchtende Einzelgestalten vom Beginn des achten Jahrhunderts bis zum Ausgang der Prophetie vor. Die meisten der großen wie der sogenannten kleinen Propheten treten hier in ihrer ganzen zeit- und religionsgeschichtlichen Bedeutung auf. Treffend, ja oft packend in ihre Zeit hineingestellt und aus den Problemen ihrer Zeit in gewissem Sinne herauswachsend, nehmen diese Männer wieder lebendige Formen an. Daß auf diesem Hintergrund natürlich auch ihre Reden und Aussprüche konkreter und faßlicher klingen, ist selbstverständlich. Hierin zeigt Dürr zweifellos eine meisterliche Hand. Natürlich ist alles nur in großen Würfen gehalten. Das Buch selbst ist ja aus akademischen Vorlesungen und besonders aus Vorträgen hervorgegangen (S. VI). Daß bei dieser großzügigen Behandlung der Themata sich hie und da eine Systematisierung und Charakterisierung einschleicht, die vielleicht doch nicht so ganz der Wirklichkeit entspricht, ist verständlich. Freilich können dann Lapidarsätze wie „des Jesaias stolzeste Errungenschaft war zur Volksgefahr geworden" (S. 101) sehr mißverstanden werden. Das Richtige an diesem Satz deckt

sich faktisch nicht mit dem, was er ausdrückt. Ähnliches gilt von der (S. 25) aufgestellten Behauptung, daß die Propheten „die Loslösung des Staates von der Religion" anbahnten. Wie man sich dies im theokratischen Staate Israel vorstellen soll, ist mir nicht klar. Daß das „bräutliche Verhältnis Gottes zu seinem Volke", wie es Oseas darstellt, „Pate gestanden an der weitausholenden Allegorie des Hohen Liedes", wird man zugeben können; aber Schöpfer dieses Bildes ist Oseas nicht.

Auf den messianischen Gehalt der prophetischen Schriften ist im allgemeinen genügend hingewiesen. Nur bei Isaias hätte dieser etwas mehr betont werden können. Isaias ist ja nicht nur „der Prophet des Glaubens" (S. 79), sondern auch der „Evangelist des Alten Bundes", wie ihn Hieronymus nennt. Die kaum gestreifte Stelle 7, 14 wurde grundlegend für seine weitere politische wie religiöse Einstellung.

Zum Schlusse läßt der Verfasser noch einen Anhang über den „Stil der Propheten" folgen. Den rein äußeren stilistischen Eigenheiten hätte hier vielleicht eine Bemerkung über die prophetische Redeweise überhaupt beigefügt werden können. Sie ist bei messianischen Zukunftsbildern für den unkundigen Leser oft schwierig.

Wenn wir von der eingangs gemachten Ausstellung der übergebührlichen Heranziehung protestantischer Autoren absehen, stellt Dürrs Schrift eine vorzügliche, fleißige und dankenswerte Arbeit dar, sicher auf katholischer Seite die erste, die in so anziehender und konkreter Form in das „Denken und Wollen der Propheten" einführt. Auf den besonderen Wert, den solche Spezialarbeiten auch für die praktische Seelsorge haben, braucht nicht eigens aufmerksam gemacht werden. Die Propheten sind überreich an Lehren auch für die Gegenwart, sie gehören für alle Zeiten „zum köstlichsten und edelsten Besitz" der Menschheit. P. Athanasius Miller / Beuron-Rom.

Bücherschau

Hl. Schrift und Kirchenrecht

Stöckle, Dr. Ulrich / Der erste Korintherbrief, für Schule u. Haus erklärt. [Aus Gottes Wort. Praktische Erklärung der Briefe des Neuen Testamentes 1. Bdch.] kl. 8° (VII u. 167 S.) Mergentheim o. J. Kling. M. 3.—; Gzl. M. 4.70

Das Werkchen stellt eine glückliche Verbindung von Exegese und Praxis dar. Der Verfasser bleibt nicht an Worten oder Versen haften, er sucht vielmehr den Kerngedanken der einzelnen Abschnitte zu erfassen und für die Bedürfnisse der heutigen Menschen auszunützen. Das Büchlein ist eine Frucht der Schriftlesung in der Prima des Gymnasiums; es kann deshalb in solchen Kreisen und überall, wo gemeinschaftlich oder allein die Hl. Schrift gelesen wird, die besten Dienste leisten. Seine Einführung an Lehranstalten wird erleichtert durch die Ermäßigung des Preises bei gemeinsamer Bestellung von mindestens zehn Stück durch den Religionslehrer, der dann ein Freiexemplar erhält.

P. Laurentius Rupp / Weingarten.

Cappello, Felix M., S.J. / De censuris. Tractatus canonico-moralis iuxta C. J. C. Editio altera ex integro reconcinnata. kl. 8° (XVI u. 517 S.) Turin 1925, Marietti.

Diese zweite Auflage ist gegenüber der ersten (1919) völlig umgearbeitet und mehr als verdoppelt, darum wirklich ein ganz neues Werk, eines der zahlreichen, mit denen uns der Verfasser seit Jahren in bewunderungswürdiger Fruchtbarkeit erfreut. Das Werk behandelt einen sehr wichtigen Abschnitt aus dem Strafrecht, die Zensuren. Der erste Teil handelt von den Zensuren im allgemeinen, der zweite von den drei Zensuren im einzelnen: Exkommunikation, Interdikt und Suspension. Jeweils sind zuerst Wesen und Wirkungen der Kirchenstrafe besprochen, dann die Vergehen, die mit der betr. Zensur (latae sententiae) bestraft werden, im einzelnen aufgeführt. Zum Schluß kommen zwei Anhänge, der eine mit den Zensuren der Papstwahlbulle »Vacante Sede Apostolica«, der andere mit verschiedenen Formularien zwecks Eingabe um Absolution von den Zensuren.

Der Wert des Werkes wird dadurch noch erhöht, daß der Verfasser auch mit der Praxis der römischen Kurie wohl vertraut ist und infolgedessen oft gute Ratschläge erteilen kann. Can. 2225 wünschte man vielleicht noch etwas ausführlicher behandelt (S. 35 f.; 75), besonders weil die Frage, wann die Strafen gerichtlich und wann außergerichtlich zu verhängen bezw. zu erklären sind, im Kodex etwas kurz dargestellt ist. Auch der Frage von den unwiderstehlichen Trieben (S. 64, Nr. 63, 3) dürfte eine größere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Die Fälle liegen tatsächlich nicht immer so einfach, daß man mit einer bloßen Handbewegung daran vorbeigehen kann. Ziemlich viele Druckfehler, besonders bei Zitation von Werken deutscher Zunge, mindern zwar nicht den inneren Wert des Buches, sind aber zum mindesten Schönheitsfehler. Das Werk von Cappello ist z. Zt. eines der umfangreichsten und zuverlässigsten über diesen Gegenstand. Es kann Studenten wie Priestern in der Seelsorge gleich gute Dienste leisten.

Cipollini, Albertus / De censuris latae sententiae iuxta C. J. C. gr. 8° (VIII u. 261 S.) Turin 1925, ebd.

Den gleichen Stoff wie Cappello behandelt auch Cipollini. Hinsichtlich der Darstellung bestehen freilich große Verschiedenheiten. Als Eigentümlichkeit seines Werkes gibt Cipollini selbst an, daß er sich einer gewissen Selbständigkeit befleißigt, d. h. auf die Benützung anderer Autoren verzichtet habe. Infolgedessen zitiert er keine Gelehrten, die nach dem Kodex geschrieben haben, von den früheren nur wenige; geschichtliche Notizen fehlen. Auch dieser Weg ist gangbar. Ja man wird einer solchen Arbeit den Vorzug geben müssen vor andern, die sich oft auf fremde Autoren berufen, ohne jedoch deren Gründe zu prüfen, und das für die Wissenschaft wichtige Axiom des hl. Thomas übersehen: »Auctoritas tantum valet, quantum probat«. In dieser Hinsicht wird man die Darstellung Cipollinis anerkennen müssen. Ein Mangel des Buches ist es aber, daß der Verfasser auch die authentischen Entscheidungen des Hl. Stuhles, die nach dem C. J. C. erlassen wurden, außer acht gelassen hat, wie z. B. zu can. 2252, 2351, 2386. An einigen Stellen dürfte die Ansicht des Verfassers kaum haltbar sein, z. B. daß die Fremden den Partikular-Zensuren eines Territoriums nicht unterworfen seien, auch wenn sie zur Beobachtung des betr. Gesetzes verpflichtet sind (S. 17), und noch weniger haltbar erscheint, daß bei procuratio abortus die Mittäter die Exkommunikation nicht inkurrieren (S. 175). Warum soll hier can. 2209, § 3 nicht gelten? Im übrigen verdient jedoch die selbständige Arbeit des Verfassers Anerkennung und Empfehlung.

Cocchi, Guidus C. M. / Commentarium in C. J. C. Liber V: de delictis et poenis. kl. 8° (VIII u. 424 S.) Turin 1925, ebd.

Der regsame Verfasser behandelt in diesem Bändchen das ganze fünfte Buch des C. J. C. Zu Beginn jedes Titels sind die entsprechenden Kanones aus dem Kodex abgedruckt, ihr Aufbau und Zusammenhang übersichtlich dargestellt: einer der Hauptvorzüge des Buches. Verhältnismäßig am ausführlichsten erscheint der dritte Teil, der die einzelnen Delikte behandelt. Die beiden anderen Teile, besonders der erste, sind etwas kurz ausgefallen. Ob es nicht besser gewesen wäre, die schematische Übersicht etwas einzuschränken und den so gewonnenen Raum für die wissenschaftliche Darstellung zu verwenden? Die geschichtliche Behandlung des Stoffes fehlt nahezu ganz. Die gebotene Auslegung ist gut, und durch die vielen Verweise auf andere einschlägige Werke wird die Kürze in etwa ausgeglichen. Deshalb kann das Buch empfohlen werden, zumal an brauchbaren Bearbeitungen des gesamten neuen kirchlichen Strafrechts bis jetzt kein Überfluß herrscht.

Sägmüller, J. B., Dr. Prof. der Universität Tübingen / **Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts.** Vierte, auf Grund des C. J. C. vollständig umgearbeitete Auflage. Erster Band, Erster Teil: Einleitung. Kirche u. Kirchenpolitik. (VIII u. 150 S.) gr. 8°. Freiburg i. Br. 1925, Herder. Steif broschiert M. 6.—

Die Vorzüge, die Sägmüllers Lehrbuch schon vor Erscheinen des C. J. C. zu einem der besten (was Literaturangaben betrifft, wohl zum besten) und geschätztesten nicht

bloß in Deutschland, sondern auch im Ausland machten, weist auch die neue Auflage auf. Sie bezeichnet sich als eine vollständig umgearbeitete. Das trifft bezüglich dieses ersten bis jetzt erschienenen Teiles vor allem zu in dem Abschnitt über Trennung von Kirche und Staat. Im übrigen sind in diesem Teil die Änderungen nicht wesentlich, wenn man auch sonst an vielen Stellen die bessernde Hand merkt; insbesondere sind die Literaturangaben bis zu den neuesten Veröffentlichungen ergänzt. Auch die Stoffanordnung blieb unverändert, abgesehen vom Abschnitt über die Konkordate, die jetzt nicht mehr unter den materiellen Rechtsquellen behandelt werden, sondern in dem Kapitel über Kirche und Staat.

Die „Umarbeitung" wird sich insbesondere in den folgenden Teilen bemerkbar machen, da der Verfasser seine bisherige, freigewählte Systematik aufgibt und sich an die Stoffanordnung des Kodex halten will. Das wird den Wert und die Brauchbarkeit des Werkes noch bedeutend erhöhen. Auf ein Glanzstück des ersten Teiles möchte ich besonders hinweisen, auf „das historische Verhältnis von Kirche und Staat". Dieser Abschnitt zeigt trotz seiner Kürze eine Gediegenheit und Vollständigkeit — man beachte die reichen Literaturangaben — die man kaum irgendwo so gut geboten bekommt wie bei Sägmüller. Aber auch für die andern Gebiete verdient das Lehrbuch unbedenklich die wärmste Empfehlung. Gerade in den Fragen über Kirchenpolitik finden sich hier gute Grundsätze.

Wenn der hochverdiente Gelehrte jetzt nach dem 66. Semester seiner Lehrtätigkeit den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Universität Tübingen verläßt, um in den Ruhestand zu treten, darf er für seine hervorragenden wissenschaftlichen Leistungen des Dankes und der Hochschätzung aller derer, die sich mit dem kirchlichen Rechte befassen, versichert sein, und das umso mehr, als er sich trotz seines vorgerückten Alters noch der schwierigen Aufgabe unterzogen hat, sein Lehrbuch umzuarbeiten. Wir wünschen dem Verfasser neben einem schönen Lebensabend vor allem, es möge ihm vergönnt sein, das begonnene Werk auch zu vollenden. Damit setzt er sich selbst ein ehrenvolles, bleibendes Denkmal.

P. Suso Mayer / Beuron.

Kultur- und Kirchengeschichte

Cäsarius von Heisterbach, des Cisterziensers, Hundert auserlesene und merkwürdige Geschichten. In deutscher Übertragung herausgegeben von Professor Dr. O. Hellinghaus. gr. 8° (VII u. 132 S.) Aachen 1925, Deutschherren-Verlag. Hldd. M. 4.—

Der bekannte Hymnenübersetzer O. Hellinghaus bietet in dem ansprechenden Bändchen eine neue Probe seiner Übersetzungskunst. Das fließende Deutsch läßt kaum einmal das Gefühl einer bloßen Übersetzung aufkommen. In feinsinniger Weise wurde aus dem Dialogus miraculorum des Zisterziensermönches von Heisterbach eine passende Auslese von hundert anmutigen Geschichten getroffen, die in glücklicher Zusammenstellung bestimmten Grundgedanken untergeordnet sind.

Von der rührenden Liebe, die Cäsarius zu den Häusern seines Ordens hegte, erzählen nicht bloß die Darstellungen „Aus dem Klosterleben", sondern auch die meisten anderen Berichte. Bilder aus dem Leben der Ritter und Bürger des 13. Jahrhunderts sind in köstlicher Weise mit Skizzen aus dem Laien- und Priesterstand, von vornehmen und geringen Leuten verknüpft. Die Geschichten vom „Seligen Sterben im Orden" geben der niedergedrückten Seele unwillkürlich neue Schwungkraft und den frohen Mut der Arbeitsfreudigkeit für den Himmel. Der Abschnitt „Fromme Einfalt in der Welt" läßt uns wohl für den Blindgebornen Partei ergreifen, dem Gott für das Entbehren des Augenlichtes die Gnade innerer Erleuchtung verlieh, oder für die Züge vornehmer Barmherzigkeit, die ungekannt alles in der „Schatzkammer Christi", d. h. in der Verteilung von Almosen an die Armen anlegen will. Die „Eucharistischen Wunder" erzählen von belohntem Vertrauen und gläubiger Demut, von rührenden Beispielen der Verehrung zur hl. Eucharistie und von wunderbaren Geschichten. Ein Kranz zartester Marienminne sind die „Wunder U. L. Frau". Mag auch gesunde Kritik bei manchen der erzählten Begebenheiten zweifelnd den Kopf schütteln, jedenfalls zeugen die Wunderberichte von einer tiefen, herzlichen Verehrung zur Gottesmutter.

Eine irrige Ansicht vertritt Cäsarius, wenn er unter den Erzählungen von Schuld und „Strafen im Jenseits“ eine Erleichterung der Höllenstrafe zuläßt, ja selbst eine Befreiung aus derselben kennt. Hölle und Teufel spielen hier wie überhaupt im Mittelalter eine große Rolle; aber der Teufel ist, bei Licht besehen, oft unmöglich ein Teufel, sondern eher ein neckischer Kobold oder sogar ein guter Geist.

Diese wie die „Heiligenlegenden“ und die „Kurzweiligen und ergötzlichen Geschichten“ geben ein treffliches Bild von den Anschauungen, den Licht- und Schattenseiten des 13. Jahrhunderts, das noch vervollständigt wird durch das gediegene Vorwort des Herausgebers. Dies bietet u. a. auch eine eingehende Würdigung des für die damalige deutsche Kulturgeschichte so bedeutsamen Mönches von Heisterbach. — Nur kleine Unstimmigkeiten in Übersetzung und Anmerkung kommen vor. Responsoriumsgesang ist nicht ein Lied, auf welches, sondern in welchem der Chor antwortet (S. 78 Anm.). Die Sext, so statt Sept zu lesen, ist nicht die siebte Tageszeit des kirchlichen Stundengebetes, sondern 'entsprach der sechsten Tagesstunde, d. h. der Mittagszeit (zu S. 2 Anm.). Doch das sind bei der oft entlegenen Art des Stoffes begreifliche Versehen, die dem Werte des Büchleins kaum Eintrag tun.

P. Philipp Oppenheim / St. Josef–Coesfeld.

P. Angelicus, O. Cap. / Die hl. Elisabeth und der hl. Ludwig. [Dritt-Ordens-Bücherei. Der Weltorden des hl. Franziskus in seinen Heiligen und Seligen. 2. Bdch.] 12⁰ (114 S.) Mit Titelbild. Brixen 1926. A. Weger. Lire 1.50

Dieses Jahr ist wieder ein Jubeljahr. 600 Jahre sind verflossen, seitdem der Arme von Assisi seine reiche Himmelserbschaft angetreten hat. Seine Kinder auf der ganzen Welt rüsten sich zur Gedenkfeier. So bietet auch die Tiroler Kapuzinerprovinz als Jubiläumsgabe eine Dritt-Ordens-Bücherei: „Der Weltorden des hl. Franziskus in seinen Heiligen und Seligen.“ Zuerst erschien das Lebensbild des hl. Franziskus. Das zweite Bändchen liegt vor: Das Leben der hl. Elisabeth und des hl. Ludwig. In packender, volkstümlicher, edler und warmer Sprache versteht es der berühmte Volksmissionär und jetzige Provinzial P. Angelicus, die beiden Heiligen tief in unsere Herzen hineinzuschreiben. Gerade in unserer bitterharten Zeit voll Not und Sorgen, voll Unzufriedenheit und Selbstsucht kann das nette und außerordentlich billige Büchlein, dessen Erwerbung jedem möglich ist, auf den besinnlichen Leser einen tiefgreifenden Eindruck machen und Friedensengel werden.

P. Wolfgang Stocker / Seckau.

Streit, Robert O. M. I. / Die katholische deutsche Missionsliteratur. Die geschichtliche Entwicklung der katholischen Missionsliteratur in deutschen Landen von Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte des heimatlichen Missionslebens. [Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte, Heft 50] 8⁰ (210 u. 8 S., 278 u. 10 S.) Aachen 1925, Xaverius-Verlagsbuchhdlg. 2 Teile in 1 Bd. brosch. M. 9.50, Hldd. M. 12.—

Seinem „Führer durch die deutsche kath. Missionsliteratur“, der 1911 in Herders „Missions-Bibliothek“ erschienen ist, hat der hochverdiente Herausgeber der »Bibliotheca Missionum« nunmehr eine vervollständigte und bis zur Gegenwart geführte Zusammenstellung dieses Literaturzweiges folgen lassen. In dem einleitenden ersten Teile seines Werkes gibt er auf 210 Seiten eine eingehende und anschauliche Darstellung der Missionsbewegung in Deutschland von 1800—1924. Die Einordnung in die drei Perioden des religiösen, des kolonialen und des wissenschaftlichen Missionsgedankens und namentlich deren Abgrenzung, 1872 bzw. 1908, erscheint etwas gesucht und willkürlich. Im zweiten Teile werden die einzelnen Werke und periodischen Schriften, meist mit kurzen bibliographischen Angaben und Würdigungen, nach dem Erscheinungsjahre aufgeführt. Diese Ordnung der Schriftwerke bietet wohl ein Bild der literarischen Tätigkeit der einzelnen Jahre, verursacht aber große Verlegenheit, wenn man nach gleichartigen (z. B. Zeitschriften, Kalendern usw.) oder denselben Gegenstand behandelnden Werken sucht. Ein brauchbares, gutes Sachregister, das für diese Anordnung der Werke unerläßlich ist, fehlt. Es ist wohl jedem der beiden Teile ein augenscheinlich von einem unerfahrenen

helfer angefertigtes, fälschlich „Personen- und Sachverzeichnis“ überschriebenes Register beigefügt, das aber nur die Verfasser bzw. Buch- oder Heftüberschriften aufführt, letztere übrigens des öftern in ungeschickter Weise, z. B. „Abenteuer 108“, „Abriß 54“, „Bericht über die Tätigkeit 105“, „Bericht über Gründung 94“ usw. Die sachgemäße Gruppierung der Werke im alten Herderschen „Führer“ war glücklicher, und in dessen Sachregister war ein nachahmungswürdiges Vorbild gegeben, das leider nicht befolgt wurde.

Meinertz, Prof. Dr. Max / Jesus und die Heidenmission. [Neutestamentliche Abhandlung. I. Bd. 1.—2. Heft] 2. neubearb. Aufl. 8° (VI u. 236 S.) Münster i. W. 1925, Aschendorff. Brosch. M. 9.—; geb. M. 10.50

Gewisse Gelehrte verstehen Dinge in Zweifel zu ziehen, die unbefangenen Geistern klar und eindeutig oder doch unschwer vereinbar vorkommen. Sie schaffen hiedurch Probleme und neue Streitfragen, die zu ihrer Entwirrung und Klärung mühevolles Studium und viel Druckerschwärze benötigen. Ein Gutes bringt dieses Gebahren: der alte schlichte Wahrheitsstandpunkt wird lichtvoller und überzeugender zur Geltung gebracht. Dies geschieht auch in der Untersuchung von Meinertz über Jesu Heils- und Missionswillen gegenüber der Heidenwelt. Der Verfasser hat diese für die neutestamentliche Exegese und biblische Theologie wie für die Missionswissenschaft gleich wichtige Frage in sorgfältiger, gründlicher Prüfung gegen die verschiedenartigen modernen Bedenken und Anzweifelungen im Sinne der althergebrachten Auffassung erschöpfend behandelt. Jesus verurteilte nur das Krankhafte am Proselyteneifer der Juden und stellte dem durch nationalistisch-politische Momente verkümmerten jüdischen Universalismus den innerlich-geistigen, allgemeinen Reichgottesgedanken gegenüber. Zu dessen Verwirklichung erteilte er den Aposteln und ihren Nachfolgern Auftrag und Sendung. Die zweite Auflage des lehrreichen und empfehlenswerten Werkes berücksichtigt die neu erschienene Literatur und bietet an vielen Stellen Verbesserungen und Ergänzungen.

Bäumker, Dr. theol. Franz / Johannes Olav Fallize. Ein bischöflicher Pionier des skandinavischen Nordens. Mit 7 Bildern und 1 Karte. 8° (VIII u. 196 S.) Aachen 1924, Xaverius-Verlagsbuchhandlung. Kart. M. 3.—

Der Verfasser der „Helden der Weltmission“ hat auch einem bewährten Helden der europäischen Mission zu dessen 80. Geburtstag ein wohlverdientes Denkmal gesetzt. Zwar hat er kein erschöpfendes Lebensbild geschaffen, doch genügt das von ihm Mitgeteilte vollauf, um den Leser mit steigender Hochschätzung und Liebe für den selbstlosen, tüchtigen Pionier des katholischen Glaubens zu erfüllen. Dem von der Vorsehung in vielseitiger Betätigung vorgeschulten luxemburgischen Priester fiel in Norwegen keine leichte Aufgabe zu. Unter den zwei Millionen zählenden und in viele Sekten gespaltenen Einwohnern fand er bei seinem Amtsantritt 1887 nur gegen 400 Katholiken in acht unfertigen, bettelarmen „Pfarreien“ vor. Die unpopulären Missionspriester von La Salette mußten durch geeignetere Priester ersetzt, die Pfarreien sozusagen neu gegründet werden, ehe er an den dringend nötigen weiteren Ausbau des Missionswerkes denken konnte. Durch seine umsichtige und tatkräftige Amtsführung erwarb sich Msgr. Fallize großes Ansehen und erwirkte eine günstigere Beurteilung der hl. Kirche. Sind auch die Zahlerfolge seines Wirkens nicht ansehnlich, so darf man doch hoffen, daß er eine kommende Ernte vorbereitet hat.

In schlichter Erzählung ist hier viel Belangvolles und Lehrreiches geboten. Noch ansprechender und wirkungsvoller wären die Darbietungen wohl geworden, wenn der Verfasser den Stoff nicht in sein wissenschaftliches Schema hineingezwängt und oft zerrissen hätte. Ferner wären an Stelle mehrerer eigener Ausholungen eingehendere Auszüge aus den Schriften und Briefen des Msgr. Fallize erwünschter gewesen. Statt der älteren statistischen Angaben vom Jahr 1917, die übrigens nicht einmal richtig sein dürften (vgl. S. 90 u. 150), hätten doch wohl solche aus dem Jahre der Amtsniederlegung beschafft werden können. Trotz dieser Mängel verdient das Buch Empfehlung. Druck und Ausstattung sind lobenswert.

P. Hieronymus Riene / Beuron.

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Tod des Abtes Suitbert Birkle von Seckau. Kaum hat die B. M. am Ende des letzten Jahres von frohen Tagen in Seckau sprechen können, da meldete uns der Telegraph am 27. Februar ganz unerwartet: „Abt Suitbert plötzlich gestorben." Kein halbes Jahr hat der Heimgegangene, von dessen Geistesgaben, vielseitiger Erfahrung und persönlichen Eigenschaften sich die schöne Abtei in den Bergen Obersteiermarks für ihre weitere Entfaltung so viel versprechen durfte, den Abtsstab im herrlichen Seckauer Dom geführt. Umso erschütternder und schmerzlicher mußte das Ereignis in Seckau wirken, als Abt Suitbert nicht inmitten der Seinen verschied. Bei seiner Rückkehr aus der Bischofsstadt Graz brach er am Bahnhof in Knittelfeld, wo ihn einer seiner Patres erwartete, ohnmächtig zusammen und war bald eine Leiche. Ein Herzschlag setzte dem Leben des dritten Benediktinerabtes von Seckau ein frühes Ende. Erzabt Raphael Walzer bettete ihn am 2. März in der Friedhofskapelle zur letzten Ruhe. Eine harte Hiobspost war für Seckau die Kunde vom Morgen des 27. Februar: das Hiobswort von vertrauensvoller Ergebung ist der schwer geprüften Abtei beruhigende Zuversicht. Der Frühvollendete ruhe in Gottes Frieden!

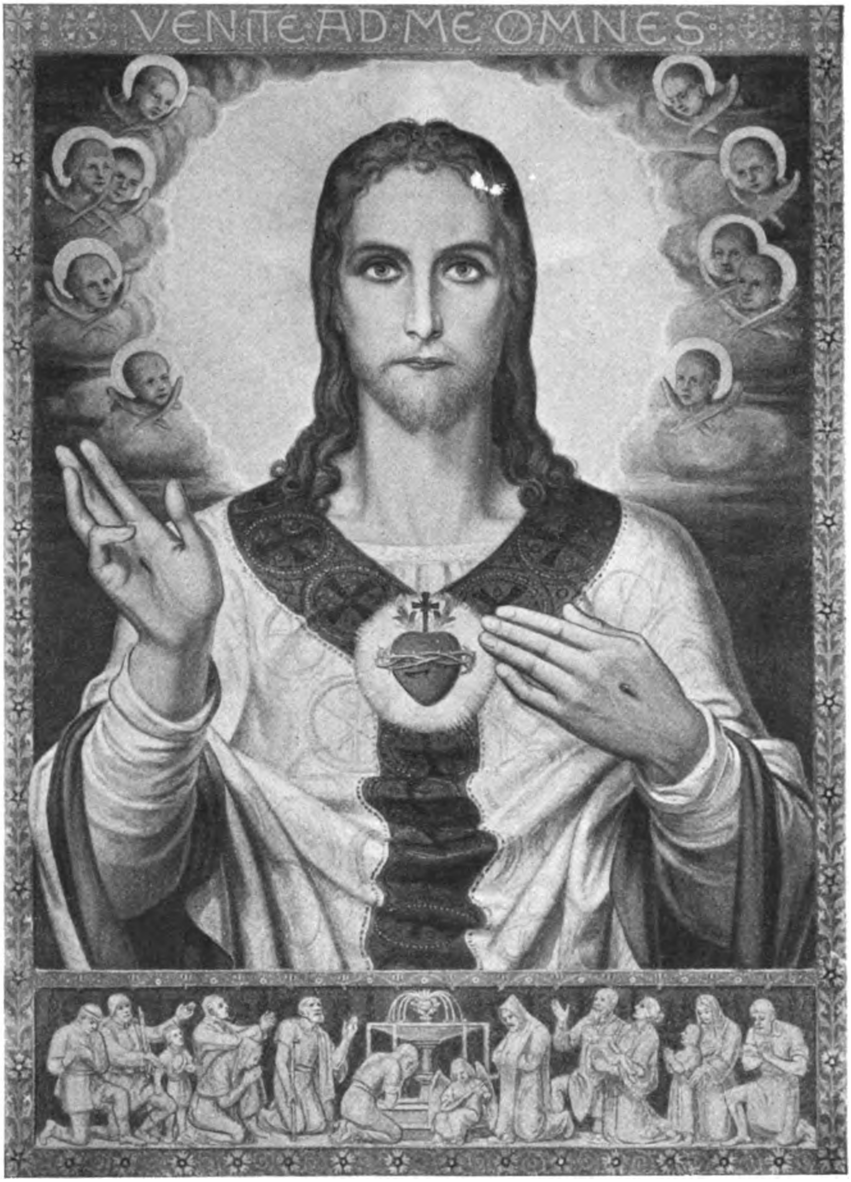
Neue Äbte in Paris und Emaus-Prag. Außer dem toten Vater von Seckau waren auch die Äbte von Emaus-Prag und von Paris erst neuerdings eingesetzt. In der französischen Hauptstadt wurde das Priorat St. Maria de Victoria zur Abtei erhoben. Dom Joseph Gabarra, der erste Abt erhielt durch Kardinal Dubois im November die kirchliche Weihe. Mit Dom Gabarra zog nach einer Unterbrechung von über vier Jahrhunderten erstmals wieder ein eigentlicher Benediktinerabt in Paris ein. Als nämlich Abt Geoffroy Floreau 1503 starb, folgten sogenannte Kommendataräbte, die sich gewöhnlich nur um die Einkünfte ihrer Abteien kümmerten. St. Germain in Paris, nachmals Mittelpunkt der berühmten Maurinerkongregation, hatte an seiner Spitze keinen Abt, sondern einen Generalsuperior.

Die alte Abtei Emaus in Prag, 1880 durch die Beuroner Kongregation erneuert, kam dank der umsichtigen Leitung ihres Priors P. Ernst Vykoukal glücklich durch die Nachkriegsjahre hindurch. Ihn erkor sich darum die dortige Klostergemeinde zum Vater, und der befreundete Prager Erzbischof Dr. Kordač weihte ihn am 27. September zum Abte. Der Erwählte trat, am 7. Mai 1879 in Böhmen geboren, im Jubeljahr 1900 in Emaus ein, studierte in Beuron Theologie und widmete sich hernach noch eingehenden liturgiegeschichtlichen Studien an der Löwener Universität. Manche Leser erinnern sich seiner vielleicht noch als mehrjährigen Schriftleiters (1914—1918) der „St. Benedikts Stimmen", der Vorgängerin unserer „Monatschrift".

Neue Ordenszeitschriften. Im 50. Jahr seit der Gründung der „St. Benedikts Stimmen" erscheint eben, nach Gehalt und Gewand diesen ähnlich, in Emaus für tschechische Leser die Zeitschrift »PAX«. Im Geiste des benediktinischen Friedenswortes will sie Freunden des Mönchtums und der kirchlichen Liturgie aus diesen bewährten Quellen religiöse Anregung und Belehrung bieten. — Ebenso gibt die Erzabtei Martinsberg die Vierteljahrschrift „Martinsberger Rundschau" — Pannonhalmi Szemle mit den Abteilungen: Studien, Beobachter, Bücherschau und Benediktinisches heraus. — Die Redaktion der „Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens" ist an die Abtei St. Bonifaz-München übergegangen.

Dom Germain Morin O. S. B. wurde seitens der Universität Freiburg i. Br. durch die Würde eines Ehrendoktors der Theologie ausgezeichnet, worauf wir im nächsten Heft zurückkommen. Dieselbe Ehrung hat die Freiburger Theologische Fakultät zum Konstanzer St. Konradsjubiläum (1923) auch P. Anselm Manser, dem treuen Mitarbeiter der B. M. erwiesen, der eben in aller Stille sein 50. Lebensjahr vollendete.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Joseph Guntermann: Herz Jesu (1918)

Mystische Gotteserkenntnis.[1]

Von P. Engelbert Giersbach / St. Ottilien.

Dreifach ist die Erkenntnis des Menschen von den göttlichen Dingen: erstens: der Mensch steigt mit dem natürlichen Licht seiner Vernunft über die Schöpfung zu Gott empor (ascendit); zweitens: Gott, der unseren Verstand überragt, steigt auf dem Weg der Offenbarung zu uns herab (descendit) . . . im Glauben; drittens: der menschliche Geist wird zur vollkommenen Schau des Geoffenbarten erhoben".[2]

So faßt der hl. Thomas im Vorwort zum 4. Buch seiner Summa contra Gentiles kurz die Erkenntniswege zusammen, die den Menschen zu Gott führen. Wir vermissen in dieser Zusammenfassung die mystische Gotteserkenntnis. Und doch war sie dem Aquinaten nicht unbekannt. Gleich seinem großen Gegenpol, dem hl. Augustinus,[3] der vor allem den Blick der Seele nach innen richtet, um dort Gott zu finden und zu verkosten, spricht auch er von einer Erkenntnis aus Liebe und Erfahrung, von einer cognitio affectiva sive experimentalis.[4] Dieser Erkenntnis aus Liebe und Erfahrung wollen wir uns im Folgenden zuwenden.

Die ganze Schöpfung lebt in enger, inniger Gottverbundenheit; steht doch Gott der Schöpfung nicht bloß äußerlich gegenüber: er ist ihr innerlichst zugegen als der Urgrund allen Seins.[5] Kein Geschöpf vermag diese innige Verbindung zu lösen; es würde sich damit seinen Lebensnerv ertöten. Vorrecht des Menschen vor der übrigen sichtbaren Schöpfung ist es, dieser innigen Gottverbundenheit sich bewußt zu werden, Gott liebend zu erkennen und ihn erkennend zu lieben, nicht bloß in den Spuren der Schöpfung als Quelle jeglichen Seins, sondern auch im stillen Grunde der eigenen Seele. Gott allein spendet Sein und Leben bis hinauf zum bewußten, persönlichen Leben. So kann er auch aus freier Gnade wiederum den erkenntnis- und liebefähigen Wesen von seinem persönlichen Leben mitteilen, es offenbaren und sie in dasselbe einbeziehen.[6] Dies bedeutet eine ganz neue Gegenwartsweise Gottes in uns: die Seele lebt jetzt nicht mehr bloß in Gott und steht vor ihm wie vor einem „immer Stummen" — sie wohnt vielmehr und lebt mit ihm, beide treten sich nunmehr liebend und erkennend gegenüber.

Christus brachte uns die Kunde, daß der dreieinige Gott Wohnung in uns nimmt, und verkündete uns ein neues, ewiges Leben der Erkenntnis und Liebe.[8] Er hatte selbst die Fülle dieses Lebens[9] und wollte uns Anteil an demselben geben: darum verband er sich mit uns, wie

der Weinstock sich verbindet mit der Rebe.[10] Die heiligmachende Gnade vermittelt uns dieses Leben. Mit ihr beginnt das neue, innere, mystische Seelenleben: Gott und Seele treten sich unmittelbar gegenüber in den eingegossenen göttlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe; dieses Leben entwickelt sich dann organisch weiter und entfaltet sich ins ewige Leben, in das beseligende Anschauen von Angesicht zu Angesicht, wo die Seele sich in Gott und Gott in sich unmittelbar schaut.[11] Deshalb sagt der hl. Thomas: „Gnade und Glorie gehören zur gleichen Art; die Gnade ist ja nur wie ein Anfang der Glorie."[12] Die Gnade ist der jungfräuliche Nährboden, dem dieses geheimnisvolle „Leben zu Zweit"[13] entsproßt, wo sich Gnade und Natur wie in heiliger Ehe vermählen.

Erkennen wir aber dieses Leben, wird es uns bewußt und wie tritt es in Erscheinung? Oder ist es immer geheimnisvoll dem Blick der Seele verborgen? — In jener heiligen Stunde, da der Heiland sich von seinen Jüngern verabschiedete, sprach er davon, daß der dreieinige Gott in uns wohnt und sich persönlich offenbart. Der heilige Apostel Johannes berichtet uns, wie der göttliche Heiland an den Toren der Seele steht, an sie pocht, Einlaß begehrt, um ein Gastmahl bei ihr zu halten, und wie er ihr ein verborgenes Manna verheißt. Auch gibt uns der Hl. Geist selbst innerlich Zeugnis von unserer Gotteskindschaft, er betet und spricht in uns.[14] Die Kirche gebraucht in ihrer Liturgie die Bilder der innigsten Lebens- und Liebesgemeinschaft für das mystische Verhältnis zwischen der bräutlichen Seele und Gott[15], und die Mystiker versichern uns der Unzulänglichkeit ihrer Ausdrucksweise, wenn sie von übergroßer Vertrautheit mit ihrem göttlichen Seelengast sprechen, von einer familiaritas stupenda nimis.[16] Nur wer es erfahren hat, kann es wissen.[17] So reich ist die Fülle der Zeugnisse durch all die Jahrhunderte hindurch, daß es vermessen wäre, die Wirklichkeit des inneren, persönlichen Verkehrs der Seele mit Gott zu bezweifeln.

Die **Möglichkeit** dieses Verkehrs der Seele mit Gott ist gegeben, nachdem Gott der Seele aus Gnade persönlich gegenübergetreten ist. Solange diese persönliche Gnadenbeziehung besteht, bleibt die Seele dauernd imstande, von Gott gleichsam angesprochen zu werden.[18] Die griechischen Väter betrachten die so begnadigte Seele wie die Harfe, deren Saiten der Hl. Geist mit seinem Gnadenhauche rührt.[19] Sie bringen damit in ihrer bilderreichen Sprache jenen Gedanken zum Ausdruck, den später die Theologen des Mittelalters in der Lehre von den Gaben des Hl. Geistes weiter entfaltet haben. Diese Gaben befähigen die Seele, dem Antrieb des Hl. Geistes leicht zu willfahren. Norm des Handelns ist dann nicht mehr die vom Glauben erleuchtete

Vernunft, sondern der Hl. Geist selbst; die Seele erleidet gewissermaßen Gott (divina patiens).[20]

Wie gelangen wir nun zu dieser inneren, geheimnisvollen Erfahrung, zu diesem trauten Umgang mit Gott, zu dieser heiligen Lebensgemeinschaft? Gott hat niemand je gesehen,[21] er wohnt in unzugänglichem Lichte.[22] Unsere Erkenntnis von ihm ist nur wie die Erkenntnis seines Schattens, den er wirft, rätselhaft und dunkel.[23] Der Glaube ist das höchste Licht, das uns hienieden scheint. Eigentümlich ist es ihm, uns Gott nicht zu zeigen, sondern nur zu sagen, wie er ist. Es fehlt uns ja das Auge, das fähig wäre des göttlichen Lichtes; wir gleichen einem Blinden, dem Kunde wird von seiner schönen Heimat. Der Glaube bringt uns mit der göttlichen Wahrheit nur durch die Welt der Begriffe in Berührung; der unmittelbaren Berührung mit ihr bleiben wir fern. Ist es so auch mit unserem Innenleben? Stellt uns keine Beschauung im Gebete Gott unmittelbar gegenüber? — Mögen wir auch noch so sehr in Gott versunken sein, nie wird hienieden der letzte Schleier fallen, der uns noch das Antlitz Gottes verhüllt, nie werden wir vor ihn treten Aug' in Aug'. Wenn trotzdem die Glaubenswahrheiten einen sehr unmittelbaren Widerhall in unserem Herzen finden, wenn sie manchmal so lebendige Formen annehmen, daß wir versucht wären, schon jetzt gleichsam von einem schauenden Glauben zu sprechen, so liegt dies in der unerschütterlichen Glaubensgewißheit des Christen, der ganz aus seinem Glauben lebt (ex fide vivit).[24] Nicht menschliches Wort, sondern untrügliche, göttliche Kunde (auctoritas Dei revelantis)[25] bürgt ihm dafür. Sie gerade meldet ihm aber von der Sonnenwahrheit seines Lebens: Gott selbst ist im Innersten der Seele der Herd dieses Lebens, das sich wunderbar entfaltet. Der liebende Christ steht gewissermaßen schon durch den Schleier der Begriffe hindurch und führt bereits den „Wandel des Himmels"[26] auf Erden. Freude an Gott, Verachtung der Welt, Reinheit des Herzens zeigen sich auf diesen Höhenwegen des lebendigen Glaubens in der begnadeten Seele; sie sind nach dem hl. Thomas[27] die Anzeichen, die uns mutmaßlich (coniecturaliter) unseren Gnadenstand erkennen lassen.

All dies ist aber nur die Frucht des lebendigen Glaubens, der uns in Blindheit wandeln läßt, noch „fern vom Herrn".[28] Können wir noch eine Weiterführung oder Näherführung zu Gott von seinem Einwirken auf unsere Seele erwarten, wie es uns die Gaben des Hl. Geistes veranschaulichen? Gott selbst kommt uns hier in einer wirkenden Gnade (gratia operans im Sinne des hl. Thomas) entgegen und vergöttlicht gleichsam unser Handeln.[29] Der Hl. Geist selbst schwellt

die Segel der Seele, sodaß sie sicher und leicht an das erstrebte Ziel gelangt, dem sich der natürliche Mensch nur mit großer Mühe nähern könnte. Jetzt bewährt sich der sonst so zaghafte Christ mit seinen moralischen Tugenden als Held im sittlichen Kampf. Bei den göttlichen Tugenden ist nun das erstrebte Ziel nicht sittliche Vollendung, sondern unmittelbar Gott, dem uns das Gnadenwehen des Hl. Geistes zuführen will. Hier muß sich zeigen, wie weit eine Begegnung mit Gott hienieden (in statu viae) möglich ist, wie wir die mystische Gotteserkenntnis aufzufassen haben. Es sehen denn auch die Theologen[30] in den Geistesgaben der Wissenschaft, des Verstandes und der Weisheit, an denen sie uns die übernatürliche Vollendung der göttlichen Tugenden vorführen, das eigentliche Gebiet der eingegossenen mystischen Beschauung. In ihr vollzieht sich nun aber die mystische Gotteserkenntnis.

Wie tritt uns nun in diesen Gaben, die unsere Seele für das Göttliche feinfühlig machen, Gott gegenüber? Gott ist reiner Geist.[31] Die Seele aber, die sich in heiliger Ehe mit Gott vermählt und so ein Geist mit ihm (unus spiritus)[32] wird, muß deshalb auch ganz licht, ganz klar und ganz rein werden;[33] denn nur reinen Herzens vermag sie Gott zu schauen[34] und einfach zu werden wie er.

Diese Reinigung vollzieht sich aber gerade in dem Einfließen des höheren, des göttlichen Lichtes, wie es der Seele in den Geistesgaben zufließt. Wo Licht hinfällt, flieht von selbst der Schatten. Wenn bisher das Auge der Seele nur allzusehr beim äußeren Schein haften blieb und sich an der Oberfläche verlor, dringt es jetzt im höheren Licht der Wissenschaft des Hl. Geistes[35] sozusagen zum Wesensgrund der Dinge, zu Gott vor. Die Seele ist nunmehr ganz gesammelt und nach innen gekehrt. Die Schöpfung, die sonst nur zu oft hindernd zwischen Gott und Seele tritt, erscheint nurmehr wie der Überwurf Gottes, hinter dem die Seele den Gegenstand ihrer Liebe und ihres Sehnens sucht. Sie ist hier, um in der Sprache des hl. Johannes vom Kreuz zu reden,[36] bereits durch die dunkle Nacht der Sinne gegangen, in der sich diese wunderbare, wenn auch für die Natur schmerzliche Umwandlung vollzogen hat.

Aber auch im Gebiet des reinen Glaubens wird es dem gottzustrebenden Geiste schmerzlich bewußt, daß das geoffenbarte Gottesbild seinem eigentlichen Blick entzogen und noch ganz in Dunkel gehüllt ist. Die göttliche Wahrheit hält ihr Antlitz noch umschleiert und zeigt sich nur in unvollkommenen Bildern und Begriffen, die ihren ganzen Gehalt gar nicht zu fassen vermögen. Die richtige Auffassung dieser Bilder ist mannigfachen Täuschungen unterworfen und würde sich im

Glaubensleben verhängnisvoll auswirken, wenn nicht ein besonderes, höheres Licht in der Gabe der Einsicht[37] uns erleuchten und uns ihr richtiges Verständnis, das intus legere[38] lehren würde. In diesem höheren Licht kann nun das Auge des Geistes in den geoffenbarten Wahrheiten gleichsam ausruhen in heiliger Beschauung. Wie die äußere Schöpfung dem betrachtenden Auge gott-durchsichtig erscheint, so sieht auch hier der beschauende Geist aus den Worten und Bildern in einfachem Blick[39] die göttliche Wahrheit entgegenleuchten in innerer Schönheit, Ordnung und Harmonie. Schon verwirren die Sinne den Geistesblick nicht mehr. Die zweite Seelennacht, die Nacht des Geistes,[40] hat das menschlich-natürliche, nie ruhende, stets hin und her flutende Denken übernatürlich verklärt und beruhigt. Der Geist gewinnt den göttlichen Wahrheiten in diesem neuen Licht einen bisher gänzlich fremden Geschmack[41] ab. Wie eine erquickende Ruhepause am Wege ist es. Der müde Gottespilger läßt sich im Schatten des Glaubens[42] nieder. Es kommt ihm vor, wie im Traum einen Blick in das gelobte Land des Schauens zu tun, wie wenn er gar die Morgenröte des nahenden Gottestages aufleuchten sähe. Weiter vermag aber auch der Glaube, soll er noch weiter Glauben bleiben, auch auf den Adlerschwingen des Hl. Geistes der ewigen Gottessonne sich nicht zu nähern. Nur wie im Traumbild zeigte sich das Land der Sehnsucht, das Land selbst blieb noch ungeschaut. Nur vorausfallende, gebrochene Strahlen ließen die wunderbare Schönheit des hellen Tages ahnen, der von der Sonne beherrscht wird: noch traf aber kein Strahl dieser Sonne selbst unmittelbar das Auge.

So geht denn noch ein tiefes Gottesleid, ein Leid der übernatürlichen Gottesliebe, der Glaube und Hoffnung nicht zu genügen vermögen, durch die Seele des Gottesfreundes, jenes Leid, das nur immer wieder in die Worte des Psalmisten ausklingen kann: «Satiabor cum apparuerit gloria tua» (Ps. 16), das Leid, nur umschleiert dem Gegenstand der Liebe, Gott, gegenüberzutreten. Maßlose, grenzenlose Liebe und beschränktes, stückweises Erkennen des Glaubens[43] führen zu einem heiligen Zwiespalt im innersten Herzen. Erst wenn Glaube und Hoffnung sich in das selige Schauen aufgelöst haben, kann dieses wieder Licht und Nahrung, Weg und Führung für die Liebe sein. Bis dahin aber will die durch die Gabe der Weisheit übernatürlich vollendete Liebe die Führung bei der so gottverbundenen Seele übernehmen, sie will sich gleichsam blind dem Herzen Gottes anschmiegen. Ihr heiliges Vorrecht ist es, allein zu bleiben und darum größer als Glaube und Hoffnung zu sein. Diese werden verwandelt und hören damit an sich

auf; sie wird sich ohne Preisgabe ihres Wesens unbegrenzt steigern und wachsen.[44] So begegnen sich hier schon jetzt unmittelbar unendliche Gottesliebe und gottgeborene Liebe der Seele, sie erkennen sich in ihrer gegenseitigen inneren Verwandtschaft (secundum quandam connaturalitatem), wie etwa das reine Auge die Reinheit, das sonnenhafte Auge das Licht der Sonne schaut.[45]

Die zu dieser Vollendung der Liebe erhobene Seele tritt jetzt Gott mit einem ganz neuen Blick gegenüber, der gleichsam zwischen Glauben und Schauen liegt. Da verzichtet die Seele auf alle klare und deutliche Erkenntnis im Bewußtsein der Unzulänglichkeit ihres Erkennens. Nur diese eine Erkenntnis genügt der liebenden Seele zu wissen, daß Gott, ihre Liebe, alle Begriffe übersteigt und immer noch unendlich mehr ist als alle Begriffe aussagen können.[46] Hier begibt sich ihr erkennender Geist in das große Dunkel, das nach der Erfahrung der Mystiker dieser innigen Gottvermählung in der übernatürlich vollendeten Liebe vorausgeht, in dem die Erkenntniskräfte gleichsam sich in Schlaf begeben.[47] Aus dieser letzten Seelennacht[48] geht dann die Seele ganz rein und geläutert hervor, besitzt ihren Himmel auf Erden und verkostet einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit, indem nurmehr Gott allein der Seele zu genügen vermag.

Die liebende Seele empfängt hier zwar keine neue Erkenntnis, hat aber das Wertvollere, den Besitz Gottes in der beglückenden Erfahrung seiner Gegenwart und trägt so in sich den Beweis, daß ihr das verheißene Manna zuteil geworden, das nur der kennt, der es empfangen hat.[49] Dieser innere, persönliche Besitz Gottes, wie er uns durch die heiligmachende Gnade vermittelt wird, ist noch kein voller Besitz (habitus ad fructum perfectum), wie er uns in der seligen Anschauung zufällt, er ist nur unvollkommen (ad fructum imperfectum). Noch ist das Antlitz Gottes verhüllt, aber die Seele empfängt doch einen wahren und eigentlichen Genuß, nachdem ihr Gott als objectum fruitionis[50] in der Gnade gegenübergetreten ist, das wir in Erkennen und Lieben unmittelbar erfassen sollen. Da aber die Erkenntnis noch im Gebiet des Glaubens verbleibt und darum noch nicht unmittelbar mit dem göttlichen Gut in Berührung tritt, ist es nur der Liebe vorbehalten, Gott unmittelbar gegenüberzutreten, von ihm erfaßt und berührt zu werden; denn die Liebe teilt schon hienieden die Vollendung des ewigen, seligen Lebens.

Einen Einblick in diesen unmittelbaren Liebesverkehr bekommen wir aus dem Leben der Mystiker. Man pflegt diesen Zustand treffend als das Gebet der Vereinigung zu bezeichnen. Dies veranschaulicht

uns die hl. Theresia in folgender Weise:[51] Die Seele ist wie ein Gärtlein, das der Gärtner, die Seelenkräfte nämlich, zu pflegen und zu bewässern haben. Zunächst hat der Gärtner die ganze Arbeit der Bewässerung selbst zu leisten. Er muß das Wasser mit der Kraft seiner Arme Eimer um Eimer aus einem Brunnen schöpfen. Recht mühsam ist dieses Werk, ein Bild des Anfängers im mystischen Leben. Alle Seelenkräfte muß er im betrachtenden Gebet mühevoll üben. — Leichter geht die Arbeit vor sich, wenn der Gärtner sich eines Schöpfrades bedienen kann. Der Gärtner ist hier wohl noch selbst tätig, aber er spürt die Arbeit fast nicht mehr: ein Bild für das affektive Gebet mit seinem einfachen, auf Gott gerichteten Blick voll Liebe ohne viel vorhergehende Erwägungen. Es ist eine einfache Sammlung und Ruhe der Seelenkräfte. — Noch leichter ist es für den Gärtner, wenn etwa gar ein kleiner Bach durch den Garten rieselt. Wohl muß das Bächlein noch geleitet werden, aber kaum kann man mehr von einer eigentlichen Mühe des Gärtners sprechen: auf das Gebetsleben übertragen, macht der Herr hier fast alles, die Seelenkräfte scheinen zu schlafen. Deutlich zeigt sich hier die Einwirkung der Gabe der Weisheit, die auf alles klare, deutliche Erkennen verzichtet, gleichsam die Erkenntnis hinter sich läßt und kühn ihrem Geliebten in die Arme eilt. In diesem Sinn ist das Wort von der Torheit der Liebe zu verstehen, von jener himmlischen Torheit, in der man nach dem Wort der hl. Theresia wahre Weisheit lernt. Aber so sehr auch die eigene Tätigkeit unter dem Einwirken des Hl. Geistes zurückgetreten ist, die Seele war doch immer noch dabei tätig. — Es gibt aber noch eine vierte Bewässerungsart, bei der die eigene Tätigkeit des Gärtners ganz ausgeschaltet ist: der Regen fällt vom Himmel, der Seelengärtner, die Seelenkräfte haben hiebei nichts mehr zu tun, die Seele empfängt ganz leidend die Eindrücke ihres Geliebten in der Art, wie uns etwa die hl. Theresia eine Schilderung in der 5. und 7. Seelenburg gibt. Die Seele ist hier von ihrem Geliebten sanft in jenes innerste Gemach geleitet, wo Seele und Gott sich allein gegenübertreten und in Liebe sich mystisch vermählen. Nur der Hl. Geist kann die Seele dort einführen, sie selbst ist ganz passiv wie etwa das Kind am Herzen der Mutter. Ohne eine neue Erkenntnis zu erfahren wird dem Geist hier doch eine einzigartige Erkenntnis zuteil, die für ihn eine eigene und sichere Gewißheit hat. Es ist eine Erkenntnis aus Erfahrung (cognitio experimentalis), die der hl. Thomas[52] im Anschluß an den hl. Augustinus derjenigen Seele zuerkennt, die die unsichtbare Sendung der substantiellen göttlichen Weisheit, des Sohnes, durch die heilig-

machende Gnade erfährt. Es ist ein verkostendes Wissen. St. Thomas sagt: »Et ideo signanter dicit Augustinus, quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur: perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia quasi sapida scientia.«

Wie wird sich aber die Seele dieser göttlichen Berührung bewußt? Welches sind die Anzeichen, die indicia, an denen sie erkennt, daß sie von Gott dieses osculum amoris erhalten hat? Besitzt die Seele eigene Sinne wie etwa der von ihr beseelte Leib, die vom äußeren Gegenstand unmittelbar erregt, in Schwingungen versetzt werden. St. Bonaventura, der Fürst der mystischen Theologen, spricht im Anschluß an den hl. Augustinus von der Wiedererlangung der Seelensinne durch die heiligmachende Gnade und die Gaben, mit denen die Seele die göttlichen Personen innerlich wahrnimmt, hört und verkostet.[53] Wir haben es gleichsam mit einem seelischen Wahrnehmungsorgan zu tun, das die Schule als objectum quo bezeichnet. Es macht die Seele fähig, unmittelbar Gott zu erfahren und zu genießen. Wir erfahren sonach in der übernatürlichen, vollendeten Gottesliebe nicht bloß die göttlichen Einwirkungen, es offenbaren sich in ihnen vielmehr die göttlichen Personen selbst. Wir wissen uns von ihnen berührt in einer Unmittelbarkeit, wie sie nurmehr unserem Selbstbewußtsein eigen ist; denn auch das Erlebnis unseres Selbstbewußtseins hat diesen unmittelbaren Erfahrungscharakter.[54] Neuestens wurde wiederum auf diese Analogie zwischen unserer Selbsterkenntnis und der mystischen Gotteserkenntnis aufmerksam gemacht.[56] Von ihr aus fällt viel Licht auf die nähere Bestimmung und Auffassung der mystischen Gotteserkenntnis.

Der reine Geist erkennt sich selbst unmittelbar in seinem Wesen, er schaut sich selbst, weil er sich selbst zugleich als Erkenntnissubjekt und -objekt unmittelbar gegenwärtig ist. Auch die Menschenseele als erkennendes Subjekt trägt dazu den Keim in sich. Sie gelangt allerdings noch zu keiner unmittelbaren Selbstanschauung, da sie im Zustand ihrer Leibverbundenheit an ihr Erkenntnismittel, die Außenwelt, gebunden ist;[56] sie trägt nur das Vermögen in sich, unter geeigneten Voraussetzungen sich selbst unmittelbar als Erkenntnisobjekt gegenüberzutreten. Aber schon jetzt wird sie sich im Bewußtsein ihrer unmittelbaren Selbstgegenwart bewußt. Es ist hierzu infolge ihrer sinnlich bedingten Erkenntnis ein Dazwischentreten, der Ekenntnisakt notwendig, der das Selbstbewußtsein gleichsam auf sich selbst stoßen läßt; z. B. ich setze irgend einen Erkenntnisakt und bin mir dabei unmittelbar und direkt bewußt, daß mein Ich diesen Akt setzt, daß ich denke, nicht daß „es"

denkt, und so erfahre ich unmittelbar und direkt meine Selbstgegenwart. Es handelt sich hiebei um keine Wesenserkenntnis der Seele, die hienieden stets reflexiv, vermittelt und erschlossen ist, sondern nur um die unmittelbare Erfahrung des Daseins der Seele. Diesen Gedanken, ein augustinisches Erbstück, gibt der hl. Thomas[57] kurz also wieder: »mens nostra per se ipsam de se cognoscit quod est«; nicht aber erkennt die Seele unmittelbar durch sich das »quid est«. Es liegt hier eine unmittelbare Erfahrungerkenntnis vor, sie vollzieht sich ohne eigentliches Erkenntnisbild; denn dieses wäre ja intentional auf einen der Seele äußeren, ihr nicht innerlich verbundenen Gegenstand gerichtet. Grund dieser unmittelbaren Erfahrung ist die unmittelbare Selbstgegenwart der Seele.

Außer dieser unmittelbaren Selbstgegenwart der Seele ist es aber nur Gott eigen als Quell unseres Lebens, der Seele unmittelbar gegenwärtig zu sein. Die Gnade als inchoatio gloriae in nobis verwandelt diese allgemeine Gegenwart Gottes in uns in eine objektiv-persönliche Gegenwart, indem wir nunmehr in Erkennen und Lieben Gott unmittelbar gegenübertreten dürfen. Die volle Auswirkung dieser Teilnahme am göttlichen Erkenntnis- und Liebesleben wird sich allerdings erst in der visio auslösen, aber schon jetzt ist diese durch die heiligmachende Gnade grundgelegt, ähnlich wie die unmittelbare Selbsterkenntnis der Seele in intuitiver Innenschau grundgelegt ist. Aus dieser innigen Verbindung heraus, in der sich Gott und Seele schon jetzt unmittelbar gegenüberstehen, ist es möglich, daß die Seele Gott mit den Armen des Glaubens und der Liebe erfassen kann, daß aber auch jedes göttliche Eingreifen in der durch die Gnade und die Gaben des Hl. Geistes vorbereiteten Seele einen unmittelbaren Widerhall findet, besonders wenn die Seele durch die passiven Reinigungen in den Seelennächten für die Regungen des göttlichen Gnadenlebens recht empfänglich geworden ist. Die Seele befindet sich nunmehr in einem ähnlichen Zustand wie etwa das Weicheisen in einem magnetischen Kraftfeld, das auf die geringste Veränderung des magnetischen Kraftlinienfeldes reagiert. Die Seele wird sich wie bei der Selbsterkenntnis ihres eigenen Aktes, so auch hier unmittelbar, d. h. ohne Dazwischentreten einer eingegossenen Idee oder einer Wirkung bewußt, daß Gott auf sie einwirkt und sie berührt. Hierin liegt die Eigenart der cognitio experimentalis, der mystischen Gotteserkenntnis, die sonach eine gewisse Verwandtschaft mit der unmittelbaren Selbstwahrnehmung der Seele aufweist. Nur hier allein haben wir es mit zwei sich innerlich gegenwärtigen Objekten zu tun, während im übrigen Erkenntnisleben

der Geist immer intentional auf einem ihm äußeren Gegenstand gerichtet ist und damit nicht zu einer unmittelbaren Berührung mit dem Gegenstand gelangt.

Wie haben wir nun die mystische Gotteserkenntnis aufzufassen? Es handelt sich hiebei also um keinen neuen Erkenntnisinhalt, der etwa über die Glaubenserkenntnis hinausgehen würde. Das ist auch der Grund, warum der hl. Thomas in der eingangs erwähnten Stelle die mystische Gotteserkenntnis vermissen läßt; denn der englische Lehrer will an dieser Stelle nur eine Zusammenfassung der intellektuellen Gotteserkenntnis geben. Wie verhält sich nun zu dieser intellektuellen die mystische Gotteserkenntnis? Sie steht zwischen Glaubenserkenntnis und seliger Anschauung, gehört aber nach ihrem Erkenntnisinhalt zur Glaubenserkenntnis, nach ihrem Seinsgehalt jedoch bereits keimhaft zur visio. Der Ausdruck »cognitio experimentalis« deutet auf den Erfahrungscharakter; ich würde es daher für richtiger halten, statt von mystischer Gotteserkenntnis von mystischer Gotteserfahrung zu sprechen. Hiebei ist dann auch das Wort „unmittelbar" nicht so vielen Mißdeutungen ausgesetzt. Ich verstehe also unter mystischer Gotteserkenntnis die unmittelbare Wahrnehmung des in der geheiligten Seele unmittelbar wohnenden und gegenwärtigen dreieinigen Gottes als Prinzip dieses göttlichen Lebens der Seele. Das Wort „unmittelbar" ist hier wie bei der unmittelbaren Selbstwahrnehmung in dem Sinn gebraucht, daß zwischen Gott und die ihm bräutlich verbundene Seele kein weiteres Zwischenglied sich stellt, ohne daß damit schon eine unmittelbare Anschauung gegeben wäre. Die Berührung von Seiten Gottes ist eine unmittelbare; ich weiß, daß Gott mich berührt, sehe ihn aber nicht, sondern nehme selbst nur unmittelbar seine Einwirkung auf mich wahr, ich werde seine Gegenwart gewahr, wie etwa ein blindes Kind deutlich die liebende Mutter schon bei der leisesten Berührung erkennt und zu unterscheiden weiß. Dadurch, daß uns keine neue Erkenntnis zuteil wird, sondern nur die Liebe verkostet, erklärt es sich auch, wenn die Mystiker so oft das Unaussprechliche ihres Erlebnisses betonen. Schon bei der irdischen Liebe bleibt das Innigste und Tiefste, in dem sich zwei verstehende und liebende Seelen begegnen, unausgesprochen.

Gegenüber der Glaubenserkenntnis kann es sich bei der mystischen Gotteserkenntnis also nur um ein subjektives Erleben und Verkosten des objektiv im Glauben niedergelegten Gutes handeln. Es bringt dies treffend schon Wilhelm von Auxerre[58] in folgendem Beispiel zum Ausdruck: Jemand weiß, daß dieser Wein gut ist: vom

Hörensagen (per auditum); ein anderer weiß das gleiche: aber durch Verkosten (per gustum). Wir haben es hier mit zwei verschiedenartigen Wissen zu tun. In der gleichen Weise unterscheidet sich auch der Glaube von der Gabe der Weisheit: der Glaube ist nur eine cognitio per auditum, die Weisheit hingegen eine cognitio per gustum.

Die mystische Gotteserkenntnis stellt sich sonach nur als die normale Entfaltung des in der heiligmachenden Gnade in uns eingesenkten göttlichen Lebens dar. Wenn dieses Leben hienieden vielfach nicht zu dieser Vollendung gelangt, so müssen wir den Grund suchen in Hindernissen und Hemmnissen, die verschuldet oder unverschuldet sind. Die Zeder des Libanon wird nie unter dem rauhen Himmel des Nordens gedeihen. — —

Und den Weg zu diesen Sonnenhöhen des christlichen Lebens? Hören wir Bonaventura:[59] »Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam. Möchtest du wissen, wie das geschehen soll, so frage die Gnade, nicht die Wissenschaft.“

Anmerkungen

[1] Vgl. besonders die Ausführungen von A. Gardeil in der Revue Thomiste VI—VIII (1922—1925), Nr. 21—29, vor allem La structure de la connaissance mystique in VII, 26—29.

Garrigou-Lagrange: Perfection chrétienne et Contemplation. Saint-Maximin 1923.

Joret: La Contemplation mystique. Lille 1923.

Picard: La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques in: Revue d'Ascétique et de Mystique IV (1923), p. 37—63 u. 156—181.

E. Longpré: La théologie mystique de S. Bonaventure in: Archivum Franciscanum Hist. XIV (1921), p. 36—109.

A. Gardeil: Dons du St. Esprit, in: Dict. de théol. cath. IV, 1728—1781.

H. Pinnard: Expérience religieuse, in Dict. de théol. cath. V, 1786—1868.

Joannes a S. Thoma: Cursus theologicus in I. q. 43, disp. 17, a. 283; in I. II. q. 70, disp. 18.

Nähere Literatur siehe bei Grabmann: Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik², 1923. Einleitung S. 5—8.

[2] S. c. G. IV, 1: ... »Est igitur triplex cognitio hominis de divinis: quarum prima est, secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est, prout divina veritas intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est, secundum quod mens humana elevatur ad ea, quae sunt revelata perfecte intuenda.«

[3] Nähere Angaben und Texte siehe bei Grabmann: Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, 15f. Köln 1916. (Soliloq. V, c. 6 u. 9; in Jo. n. 18, 10; Ep. 9 [al. 115] ad Nebrid.).

[4] Cfr. II. II. q. 97, a. 2 ad 2: »cognitio affectiva sive experimentalis«.
I. Sent. d. 14, q. 2, a. 2 ad 3: »cognitio quasi experimentalis«.
I. q. 43, a. 5 ad 2: »experimentalis quaedam notitia«.

Vgl. auch den Gebrauch der Zeitwörter percipere, experiri l. c. u. I. II. q. 112, a. 5c im gleichen Sinn.

[5] I. q. 8, a. 1 ad 1: »Deus est in omnibus rebus ut causans omnium esse«.

[6] Vgl. Zahn, Einführung in die christliche Mystik, 428f.: „Wenn es ein Gesetz des persönlichen Lebens ist, sich persönlich auszusprechen, und wenn Gott das höchste persönliche Leben ist, dann kann unmöglich angenommen werden, daß Gott gegenüber seinen Geschöpfen sich für immer in Schweigen gehüllt, für immer die Hand gebunden, daß er, gefesselt durch die von ihm begründete natürliche Ordnung, jeden anderen Weg sich verschlossen hat, seine Weisheit, seine Liebe, seine Macht irgendwie außerordentlich über seinen Werken, über seinen Kindern walten zu lassen."

[7] Vgl. dagegen Przywara: Liebe (1924), 2. Kp. 24.

[8] Jo. 14, 23: »Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.«

[9] Jo. 1, 4: »In ipso vita erat.«

[10] Jo. 15, 4: »Ego sum vitis, vos palmites.«

[11] Cfr. 1 Cor. 13, 12: . . . »tunc autem facie ad faciem.«
1 Jo. 3, 2: »similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est.«

[12] II. II. q. 24, a. 3 ad 2: . . . »gratia et gloria ad idem genus referuntur; quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis.«

[13] Vgl. Louismet-Schmid: Das mystische Leben (1920), 20. Kp.

[14] Vgl. hiezu besonders E. Krebs: Grundfragen der kirchlichen Mystik (1921), II. Die Hl. Schrift als Quelle der Kirchenlehre über das mystische Leben, 43—58.

[15] Vgl. die oftmalige Verwendung des Hohenliedes im Offizium und in der Messe heiliger Jungfrauen. Pont. Rom. De consecratione virginum.

[16] De Imit. Christi. Oft stoßen wir auch in den mystischen Werken der hl. Theresia auf derartige Wendungen.

[17] Vgl. hiezu den dem hl. Bernhard zugeschriebenen Hymnus: »Jesu dulcis memoria . . . Expertus potest credere, Quid sit Jesum diligere.«

[18] I. q. 43, a. 3 geht der hl. Thomas näher auf den modus specialis der Gnadengegenwart Gottes in der Seele ein: . . . »Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante« (also als objectum cognoscendi et amandi) . . . »Deus non solum dicitur esse in creatura rationabili, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo« . . .

[19] Gregor Naz. Or. 43 nennt die begnadete Seele ein »ὄργανον χρουόμενον πνεύματι — organum pulsatum a Spiritu Sancto«. M. gr. tom. 36, col. 585.

[20] Vgl. hiezu besonders die Ausführungen des hl. Thomas I. II. q. 68 über die einzelnen Gaben selbst. Kurz charakterisiert sind sie II. II. q. 52, a. 2 ad 1: »In donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens sed magis ut mota.« Auf diese dona beziehen die Scholastiker gerne den Ausdruck divina patiens — παθῶν θεῖα, den der Pseudo-Areopagite von seinem Schüler Hierotheus gebraucht: De div. nom. II, 9. Der hl. Thomas verwendet wiederholt dieses Zitat: II. II. q. 97, a. 2 ad 2; Comm. de div. nom. c. 2; De verit. q. 26, a. 3 ad V; II. II. q. 45, a. 2 r.

[21] 1 Jo. 4, 12. [22] 1 Tim. 6, 16.

[23] Cfr. 1 Cor. 13, 12. [24] Röm. 1, 17.

[25] Cfr. Vat. Constitutio de fide cath. Denz.-Bannw. 1811: . . . »propter auctoritatem Dei revelantis«.

[26] Phil. 3, 20.

[27] I. II. q. 112, a. 5: »Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa, et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam: inquantum sc. percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis.«

[28] 2 Cor. 5, 6: »scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino«.

[29] Vgl. die fast kühne Ausführung des hl. Thomas III. Sent. d. 34, q. 1, a. 3: . . . »cum dona sint ad operandum supra humanum modum, oportet quod donorum operationes mensurentur ex altera regula quam sit regula humanae virtutis, quae est ipsa divinitas ab homine participata suo modo, ut iam non humanitus, sed quasi Deus factus participatione operetur.«

[30] Vgl. z. B. Philippus a. Ss. Trinitate: Summa theologiae mysticae II, tr. 3, disc. 3, a. 1—3; neuestens Tanquerey: Précis de théologie ascétique et mystique III, 1. Jo. a S. Thoma in I. II. q. 70, disp. 18.

[31] Jo. 4, 24.

[32] 1 Cor. 6, 17: »Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est.«

[33] Vgl. 1 Jo. 1, 5—7.

[34] Mt. 5, 8.

[35] Cfr. II. II. q. 9, a. 2. Wie später das donum sapientiae die göttlichen Dinge an sich per altissimam causam ins Auge faßt, so hier das donum scientiae die Schöpfung. . . .»Donum scientiae est solum circa res humanas vel circa res creatas.« Auf die innere Beziehung zwischen dem donum scientiae und dem mystischen Gebetszustand der Sammlung weist besonders Gardeil l. c. hin. Die klassische Beschreibung dieses Gebetes gibt uns die hl. Theresia: Seelenburg IV, 3 mit Anspielung auf S. Augustins Conf. X, 27.

[36] Hl. Joh. v. Kreuz: Die dunkle Nacht der Seele I.

[37] Cfr. I. II. q. 69, a. 2 ad 3: »In hac vita, purgato oculo ter donum intellectus, Deus quodammodo videri potest«, und II. II. q. 8 (a. 7!). Gardeil weist l. c. wiederum eine innere Beziehung zwischen dem donum intellectus und dem mystischen Gebet der Ruhe nach. Veranschaulichung hiezu bieten die hl. Theresia: Weg der Vollkommenheit, 20. u. 21. Kp.; Seelenburg IV, 2 u. 3; Leben, 14. u. 15. Kp. — und der hl. Franz v. Sales: Theotimus VI, 8.

[38] II. II. q. 8, a. 1 gibt der hl. Thomas so die Etymologie des Wortes intelligere.

[39] II. II. q. 180, a. 3 ad 1: . . .»Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis.«

[40] Hl. Joh. v. Kreuz: Die dunkle Nacht der Seele II.

[41] Die hl. Theresia spricht in diesem Zusammenhang von der oraison des goûts divins. Damit decken sich die Erörterungen bei Jo. a S. Thoma I. II. q. 70, disp. 18, a. 3 u. 4 passim: . . . »quietationem firmam ex interiori illustratione et experimentali gustu«, letzteres besonders im Gegensatz zu einer bloß studienmäßigen Durchdringung der göttlichen Wahrheit.

[42] Jo. a S. Thoma I. II. q. 70, disp. 78, a. 3, n. 40 faßt so mit anderen Mystikern die bekannte Stelle des Hohenliedes: »Sub umbra illius quem desideraveram, sedi, et fructus eius dulcis gutturi meo.«

[43] Vgl. 1 Cor. 13, 8—9.

[44] Vgl. hiezu die Ausführungeu bei Scheeben-Grabmann: Natur und Gnade S. 235, wonach die übernatürliche Liebe in ihrer substanziellen Vollkommenheit nicht den unvollkommenen Diesseitszustand der Übernatur teilt.

[45] Vgl. die Darlegung des hl. Thomas II. II. q. 45, a. 2c: . . . »Per quandam connaturalitatem ad ipsam recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis . . . Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quae quidem unit nos Deo . . . Sic ergo sapientia, quae est donum, causam habet in voluntate, sc. charitatem.«

[46] II. II. q. 8, a. 7 zeigt, daß wir von Gott hienieden nur eine negative Anschauung haben können: . . . »duplex est Dei visio: una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur.«

[47] Vgl. bei Gardeil l. c. die Zusammenstellung vom donum sapientiae und vom mystischen Schlaf der Seelenkräfte.

[48] Die Mystiker reden da von dem „großen Dunkel", in dem sich hier die Erkenntniskräfte der Seele befinden und das für sie keinen Ausdruck findet in dem Psalmvers: »Nubes et caligo in circuitu eius.« Ps. 96, 2.

[49] Apoc. 2, 17; cfr. I. II. q. 112, a. 5.

[50] Jo. a S. Thoma in I. q. 43, disp. 17, a. 3 versucht im Anschluß an den hl. Thomas gegen die sich gegenüberstehenden Auffassungen von Vasquez, der in der Gnadengegenwart Gottes in der Seele nur eine Erweiterung der göttlichen Allgegenwart sieht, und Suarez, der auf diese bei der näheren Bestimmung der göttlichen Gnadengegenwart verzichten zu können glaubt, näherhin den modus specialis der Gegenwart Gottes in der begnadeten Seele zu bestimmen. Er führt dabei nur den Gedanken des hl. Thomas an der gleichen Stelle seiner Summa theol. näher aus. Gott tritt uns mit einem innerpersönlichen Leben objektiv, d. h. als objectum fruitionis gegenüber, das wir im Erkennen und Lieben erfassen. Dabei ist nach unserem Diesseits- und Jenseitszustand je ein habitus (-Besitz) ad fructum imperfectum und ad fructum perfectum zu unterscheiden.

[51] Hl. Theresia, Leben, Kp. 16—17.

[52] I. q. 43, a. 5 ad 2.

[53] Itin. IV, 3. Des näheren vgl. hiezu E. Longpré: La théologie mystique de S. Bonaventure, in Archivum Francisc. Hist. XIV (1921).

[54] Vgl. besonders De veritate q. 10, a. 8 u. 9; S. c. G. III, 46; I. q. 87, a. 1.
A. Gardeil, La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après S. Thomas, in Mélanges Thomistes, Bibliothèque Thomiste 3 (1923).

[55] A. Gardeil in der Revue Thomiste, besonders Nr. 23 u. 24 (1923): L'habitation de Dieu en nous et la structure interne de l'âme, und Nr. 26—29 (1924/25): La structure de la connaissance mystique. Zu dem gleichen Resultat gelangt G. Picard: La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques, in der Revue d'Ascetique et de Mystique IV. (1923). Grundlage der Untersuchungen bilden: S. Augustinus: De Trinitate VII—XV. S. Thomas: II. Sent. dist. 3 u. 15; De veritate q. 10; I. q. 45 u. 93. Jo. a S. Thoma: Cursus theologicus in I. q. 8, disp. 8, a. 6; in I. q. 43, disp. 17, a. 3.

[56] Vgl. hiezu die Ausführungen von L. Lercher: Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie, in Zeitschr. f. kath. Theologie 42 (1918), S. 1—45.

Pfingstlied

aus der syrischen Liturgie

So Geistesgnade labend niedertaut,
Wird selbst das schwere Leid der Seele traut.

Süß ist der Gnade himmlischreine Flut;
Sie macht, daß still des Menschen Seele ruht.

Von ihr gefeuchtet, wird das Herz ein Garten,
Geschmückt mit Himmelsfrüchten aller Arten.

Der Gnade Bronnen spenden Licht und Wonne,
Verspreiten heil'ge Wärme gleich der Sonne.

Übers. von Zingerle-Manser O. S. B.

Die Familie als Form des Lebens

Von Abt Albert Schmitt / Grüssau

Die folgenden Ausführungen sind die Erweiterung eines Vortrages, der auf der zweiten Zusammenkunft Schlesischer Katholischer Adeliger in Grüssau im Juni 1925 gehalten wurde. Diesem Vortrage gingen zwei andere voraus über: Die Gemeinschaft als Gesetz des Lebens; und: Die Führerschaft als Aufgabe des Lebens. Beide suchten gedanklich diesem letzten vorzuarbeiten. So erklärt sich die verhältnismäßige Kürze des ersten Teiles des vorliegenden Aufsatzes über die Aufgaben des Mannes, die vorher — zumal im zweiten Vortrage — schon eingehend behandelt worden waren.

Wer heutzutage offenen Auges durch die Welt geht, der findet, daß neben manchem, das die Hoffnung zu einem neuen Werden und Gestalten gibt, sich doch auch vieles bemerkbar macht, das gerade das Gegenteil kündet, das Alter, Verfall und Tod unserer Kulturwelt andeutet. Wir wissen ja auch, daß der Prophet dieser Einsicht schon erstanden ist und uns, wohl durch schöne Worte verbrämt, aber dennoch den Untergang verheißen hat. So herrscht kein Zweifel, daß in mancher Hinsicht ein müder Zug durch unsere Zeit geht. Die Schatten im Geschehen unserer abendländischen Welt wollen sich neigen. Wir fühlen und spüren, daß tatsächlich ein Ersterben kommen könnte. Wohl versuchen wir den Ursachen dieser Erscheinungen nachzugehen. Und reden viel von diesem und jenem Mittel, von Dingen, die belangreich sind, aber auch von Dingen und Heilmitteln, die ganz an der Oberfläche bleiben. So selten haben wir den Mut, vorzudringen zu den letzten Ursachen, aus denen im Geschehen der menschlichen Dinge immer und letztlich Tod oder Leben erstehen.

Eine dieser letzten Ursachen, wenn nicht die letzte im menschlichen Geschehen für Gut oder Übel ist ohne Zweifel die Familie.

Diese Erkenntnis hat Friedrich von Schlegel einmal in die für uns Heutige ganz zeitgemäßen Worte gekleidet: „Gerade in den Zeitaltern der Gefahr und der schon sichtbar hervortretenden Entartung pflegt es, oft zu spät, am deutlichsten erkannt zu werden, wie so ganz die menschliche und bürgerliche Gesellschaft auf dem Fundamente der Familienbande beruht . . . Immer und überall ist schon die sittliche Revolution im Innern der Familie vorangegangen, ehe die allgemeine Anarchie öffentlich zum Ausbruch kommt, die Länder verwirrt und die Ordnung der Staaten erschüttert. Wenn erst die wesentlichen Fugen am ganzen Gebäude auseinandergegangen, alle die zusammenhaltenden Bande bis tief unten auf die Fundamente herab gelöst sind: so kann alsdann der erste Sturm des Zufalls das ganze Gebäude leicht erschüttern oder durch den ersten Brennstoff in Flammen setzen.“[1]

[1] Vorlesungen über die Philosophie des Lebens. 2. Vorl.

Wie prophetisch klingen diese Worte! Vor mehr denn einem Jahrhundert schon gesprochen, sehen wir sie heute in Erfüllung gegangen!

Ja, wir haben die Wahrheit dieser Worte ganz erlebt, erleben sie immer noch in grausamer, harter Wirklichkeit. Die Form unseres menschlichen und gesellschaftlichen Lebens, die Familie, ist vielfach zerbrochen. Die Formlosigkeit und damit auch die Leere und Inhaltslosigkeit unseres Lebensbaues tritt erschreckend deutlich vor uns hin.

Die ernste Frage erhebt sich: ist diese Form wieder herzustellen? Kann unserm Lebensbau das Fundament nochmals so befestigt und gefestigt werden, daß er dem Sturm und Drang der Verhältnisse sich gewachsen zeigt?

Viele, wir wissen es, verneinen diese Frage. Das Leben, so sehen sie die Entwicklung, geht seinen vorgeschriebenen unaufhaltsamen Gang. Das Ende — wohl auch mit Schrecken — ist unabwendbar.

Doch diese Weisheit ist sicher nicht aller Erkenntnis letzter Schluß. Jedenfalls darf sie es für uns nicht sein. Für uns, die wir in der Fülle unserer christlichen, katholischen Lebensauffassung stehen, kann und darf es kein müdes Aufhören, kein verzweiflungsvolles Zagen geben. Unser Glaube lehrt uns starken Optimismus. Unser Glaube schenkt uns entschiedene Lebenskraft, die rastlos, mutig und entschlossen dem Ansturm der Widerwärtigkeiten sich entgegenstellt, manchmal wohl in opferndem Verzicht, manchmal aber auch in siegreicher Erfüllung. Doch ob in Opfer und Verzicht oder in Sieg und Erfüllung, aus beiden Arten gleicherweise soll und will Entschlossenheit erwachsen im Sinne einer Erneuerung, Belebung und Umbildung und steten Lebensfrische. Die Entschlossenheit dieses Glaubens hat schon einmal einen Untergang überdauert, aus einer ersterbenden Welt einer werdenden Welt neue Lebenskräfte hinübergerettet.

Die gleiche Kraft lebt noch, will auch von uns Menschen dieser Tage nutz- und fruchtbar gemacht sein. Nutz- und fruchtbar gemacht sein in der Kräftigung und Stärkung der christlichen Familie. Damit so aus ihren geheiligten und unverbrüchlichen Forderungen und Verpflichtungen wirklich eine starke Form des Lebens erstehe.

Zwei Dinge sind es, die der Familie im Sinne der Formgebung fürs Leben wichtig, eigentlich unentbehrlich sind: Ordnung und Überlieferung. Das väterliche Element der Autorität, das mütterliche der Tradition sollen sich bildend binden und verbinden zu einer reifen Einheit von starker Bildungskraft und Erhaltungsfähigkeit. Das Männliche der führenden Beherrschung und das Weibliche der vermittelnden Behütung soll dem Gefüge seine Dauerhaftigkeit, Stärke und Lebens-



Anton Bantle: Apside der Stuttgarter Herz-Jesu-Kirche

möglichkeit geben. Wie Mann und Frau im physischen und psychischen Lebensbereich sich ergänzen, so soll aus der Ergänzung dieser beiden Gedankenformen in der Familie, der Ordnung und Behütung, eine Lebensform sich bilden, die ihrerseits wohl imstande ist, hütend das zu bewahren, was sie empfangen, um es den Nachfahren zur Weiterbildung zu übergeben.

Thomas Carlyle hat uns ein Buch geschenkt, dem er die Überschrift gab: On heroes and heroeworship: Vom Helden und der Heldenverehrung. Mit dem Titel und teilweise auch mit dem Inhalt hat der schottische Geschichtsphilosoph einen Gedanken herausgestellt, der zu den Erbgütern menschlichen Lebens gehört. Vom Helden! Vom Führer! Die große Masse der Menschen will — allem Gerede von Demokratie und Gleichheit zum Trotze — immer wieder zu solchen Menschen unter ihnen aufschauen, die in der Gemeinschaft führend, wegweisend vorausgehen.

Solche Führung, solche Wegweisung obliegt dem Mann in besonderem Maße, insbesondere dem Manne als Haupt der Familie. „Das Männliche ist immer das besondere geistige Fluidum, das die Zukunft bestimmt, sie vorwärts stößt. Es ist die Kraft des Werdens und Gestaltens.“[1]

Führerschaft andern gegenüber ist aber nur dann echt, wirklich und fruchtbar, wenn sie im eigenen Leben sich zunächst erfüllt. Wenn wir uns selbst im eigenen Lebensbereich führen können, werden wir auch in die Lebensbereiche anderer führend und weisend eingreifen dürfen. Allerdings diese große Aufgabe, die ja auch die erste Aufgabe des Mannes als Führer in der Familie ist, wird nur dann restlos gut gelöst, wenn der Vergleichspunkt unserer Bestrebungen an ein Prinzip heranreicht, das allgemein gültig ist, dessen Norm durch kein menschliches Mögen oder Versagen beeinflußt wird: Gott und sein Gesetz.

Das leidenschaftliche Voranstürmen des Menschen braucht eine Grenze, braucht Bindung und Festigung. Dem: Ich will! muß verpflichtend und ergänzend das: Du sollst! entgegentreten. Die Statik göttlichen Gesetzes soll der Dynamik menschlichen Begehrens das rechte Maß weisen und soll damit unsere Lebensart zu reifer Lebensweisheit führen: einer Lebensweisheit, die schließlich trotz allen Fehlens und Irrens Vollendung kündet. Von solcher Führerschaft im eigenen Leben gilt das Wort des hl. Thomas[2]: »In tantum unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit — insofern ist jedes Wesen vollkommen, als es sich mit seinem Ursprung eint.«

---

[1] P. Th. Hoffmann, Der mittelalterliche Mensch, S. 14. [2] Summa Theol. I. q. 12, a. 1.

Ein weiter Weg des Opfers und der Selbstentsagung führt zu diesem Ziel, Worte, die auch dem Manne nicht angenehm ins Ohr klingen. Im Buche der Richter lesen wir eine eigene Begebenheit von solchem Führertume im Sinne der Selbstbeherrschung: „Der Herr sprach zu Gedeon: Viel Volk ist mit dir, und Madian soll nicht in seine Hand gegeben werden, damit sich Israel nicht wider mich rühme und sage: Durch meine Kraft ward ich errettet.

Rede zu dem Volke und verkünde, daß alle es hören: Wer furchtsam ist und verzagt, der kehre um. Da wandten sich vom Berge Galaad und kehrten um vom Volke 22000 Mann und nur 10000 blieben.

Und der Herr sprach zu Gedeon: Des Volkes ist noch viel, führe sie ans Wasser, und daselbst will ich sie prüfen. Von dem ich dir sagen werde, daß er mit dir ziehe, der ziehe, und wem ich zu ziehen verbiete, der kehre zurück.

Und als das Volk an's Wasser gekommen war, sprach der Herr zu Gedeon: Welche das Wasser mit ihren Zungen lecken, wie die Hunde zu lecken pflegen, die stelle besonders; und welche mit gebogenen Knien trinken, die sollen auf der andern Seite sein.

Und die Zahl derer, welche die Hand zum Munde brachten und das Wasser leckten, war 300 Mann, aber das ganze übrige Volk trank mit gebogenen Knien.

Und der Herr sprach zu Gedeon: Durch die 300 Mann, welche das Wasser leckten, will ich euch erretten und Madian in deine Hand geben; aber alles übrige Volk soll in seine Heimat zurückkehren.

Und es geschah, wie der Herr befohlen. Die 300 siegten über die Zahl ihrer Gegner."[1]

Mit dieser schlichten Erzählung zeigt uns die Hl. Schrift klar und eindeutig die Vorbedingung jeglichen Führertums: Beherrschung und Selbstzucht. Diesen selben großen Gedanken gibt das Buch der Sprichwörter mit dem Gedanken wieder: Wer sein Gemüt beherrscht, ist besser als ein Städteeroberer.[2] Wahre Führerwürde, wahre Manneswürde damit auch, wird nur aus der Eigenführung, der Eigenbeherrschung erwachsen.

Solche Haltung wird schließlich ein Gefahrmoment aus dem Leben des Mannes ausschalten, das schon in manche Familie Unglück und tiefes Leid getragen. Des Mannes Art neigt stark zu rücksichtsloser Verwirklichung seines eigenen Begehrens, seines eigenen Wollens. Der Egoist in ihm will allzurasch die Regung zum Altruismus ersticken. Und doch kann nur aus solchem Altruismus, aus Hingabe und Opfer-

---

[1] Richt. 7, 2—7. [2] Prov. 16, 32.

gesinnung der Anstoß erstehen zu ganzer Einsetzung aller Kräfte für das Wohl der andern, für das Wohl der Familie. Wo diese Gesinnung und diese Kraft fehlt, da wandelt sich die Führer- und Herrschergewalt in Selbstherrlichkeit und Selbstvergötterung. Das Wort Autorität deutet in etwa diesen Gefahrpunkt an. Aus der Fülle des Dürfens entwickelt sich leicht eine Einseitigkeit des Mögens, wo dann nicht mehr so sehr klare Gesetze und feste Richtlinien maßgebend sind, sondern einzig ungezügelte Willkür, ungebändigte Leidenschaftlichkeit. Viel zerstörtes Familienglück ist aus solchem Versagen gekommen. Denn wo keine Rücksicht geübt wird, da kann ein Sichverstehen, Friede und Familieneinheit nicht gedeihen. Und niemals darf für solches Vorgehen das Wort Autorität gebraucht werden.

Der Vollsinn dieses Wortes wird nur da erkannt, wo der Manneswille sich beugt in harter Zucht unter eine Autorität, der er selber seine Wirkkraft verdankt; unter jene Autorität, die als göttliches Gesetz zu uns spricht: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", der ein hl. Paulus für den Mann als Haupt der Familie die Umschreibung gegeben: „Ihr Männer liebet eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt hat und sich für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen."[1] Hierin liegt der große Aufgabenkreis des Mannes umschrieben und beschlossen. Seine erste, einzige Aufgabe heißt heiligen, das Chaos bändigen, heißt der Ordnung die Möglichkeit der Entfaltung geben, dem Wachstum in allem Guten die Förderung angedeihen lassen. Eine hehre Lebensaufgabe ist es, andern zu helfen, sie zu kräftigen und zu stärken, ihnen Form einer vollendenden Lebenshaltung zu sein. Der hl. Augustin hat diese Aufgabe des Mannes als Führer und Vater in die tiefen Worte gekleidet: „Um Christi und des ewigen Lebens willen warne, belehre, ermahne, tadle er (der Vater) all die Seinigen, er erweise Wohlwollen, übe Zucht; so wird er in seinem Hause ein kirchliches, gewissermaßen bischöfliches Amt erfüllen, indem er Christus dient, um ewig bei ihm zu sein."[2]

Heilig hielten die alten Germanen die Stellung der Mutter. Selbst wenn die Geister anderer Familienmitglieder das Haus verlassen sollten, die Seele der Mutter konnte sich von der Stätte ihres segensreichen Wirkens niemals trennen. Sie schwebt immer als Schutzgeist am häuslichen Herde. Wenn jemand noch so allein und vereinsamt, verlassen von allen ihm im Tode vorangegangenen Lieben daheim weilt, ganz allein ist er nicht, die Seele der Mutter umschwebt ihn, er ist „mutterseelenallein."[3]

---

[1] Eph. 5, 25. [2] In Joan. 51, 13. [3] Weigert, Das Dorf entlang, S. 30.

In dieser sinnvollen Anschauung unserer Altvordern liegt eine tiefe Erkenntnis beschlossen, eine Erkenntnis, die aus der Beobachtung des Lebens selbst geschöpft ist. Die Frau, die Mutter ist die Hüterin des Hauses. Sie ist die Trägerin und Hüterin des Lebens. Der Kreislauf des Lebens erhält sich in ihr in ausgesprochenem Maße. Sie ist — erdhaft gesprochen — immer erneut der Beginn dieses Kreislaufes, wie diesen Gedanken einmal ein Neuerer ausdrückt: „Das Weibliche steht dem Kosmischen näher. Es ist der Erde tiefer verbunden und unmittelbarer einbezogen in die großen Kreisläufe der Natur. Der Mann erlebt das Schicksal und begreift die Kausalität, die Logik des Gewordenen nach Ursache und Wirkung. Die Frau aber ist Schicksal, ist Zeit, ist die organische Logik des Werdens selbst."[1]

Die Frau ist der Erde tiefer verbunden! Und doch soll gerade sie die reichen Möglichkeiten in sich tragen, dieser Erdverbundenheit die Schwere zu nehmen, in wahrhafter Treue den geistigsten Belangen Hüterin und Förderin zu sein. Sie soll den Fluß des Lebens aus dem Groben dieser Stofflichkeit zu dem Feinen geläuterter Geistigkeit hinüberleiten. Ihr steht es an, Hüterin der geistigsten Güter der Menschheit zu sein. In der Wahrung edler Gebräuche, ehrwürdiger Sitten und heiliger Überlieferungen wird sie sich erfüllen.

Aber all dies bedingt ohne Zweifel reife Zucht, starke Eigenbewährung. Die Frau kann andern nur Hüterin und Wahrerin sein, wenn sie ihr Eigenstes, ihr Bestes, ihrer Seele reiche Anlagen gesammelt beschlossen hält; wenn nicht nur Gefühle herrschen, wie solche aus ihrer Veranlagung sich so gerne durchsetzen möchten, sondern wenn die natürliche Weichheit und Güte und Liebe sich stählt und stärkt in einem aus Gott geschöpften Bewußtsein für Opfer, Sorge, Hingabe und Geduld. Solche Verpflichtung und die Aufgaben solcher Verpflichtung hat St. Paul mit den klaren Worten umschrieben: „Die Frauen sollen ihre Männer und Kinder lieben, sie sollen besonnen sein, züchtig, häuslich, gütig!"[2] Hiermit ist die Form für ihr eigenes Leben aufgezeigt, hieraus ergibt sich die Form für ihr ganzes Lebenswerk.

Es ist der Frauen eigenste Gabe, aus natürlicher Liebe sich derer anzunehmen, die ihnen nahe verbunden sind. Des Apostels Mahnung: „Die Frauen sollen ihre Männer und Kinder lieben!" wird daher in ihrer Seele stets tiefen Widerhall wecken. Es soll dies auch so sein. Aber es ist nicht genug, nur zu Zeiten, da alles in Ruhe und Sicherheit sich entwickeln kann, da alles ohne große und tiefe Sorgen sich gestaltet, es ist nicht genug, nur zu diesen Zeiten der Liebe Gaben

[1] Spengler, Untergang des Abendlandes, II, 403. [2] Tit. 2, 4.

zu spenden. Die große Liebe zu Mann und Kind kann sich erst zu Zeiten des Opfers, der Mühen und Leiden erproben. In solchen Stunden wird es sich erst zeigen, daß die natürliche Zuneigung tiefer gegründet ist als in einem rein menschlichen Gefühl. Wenn in Tagen und Stunden des Sturmes und harten Dranges die gleiche Gesinnung sich bewährt, dann ist erwiesen, daß die Wurzeln solcher Äußerung tief hinabreichen in das Erdreich christlicher Auffassung, ein Erdreich, das in allem stark durchzogen ist von den Quelladern übernatürlicher Verpflichtung, göttlicher Verbundenheit. Solche Auffassung läßt in größter Geduld, unendlicher Rücksicht und unerschütterlichem Vertrauen das Harte widrigen Geschickes hinnehmen und ertragen, läßt damit letztlich das eigene Leben wie das Leben derer, die anvertraut sind, in reichster Befruchtung in Erfüllung gehen.

Das leuchtende Beispiel für alle Zeiten solch einer hehren Frauenliebe — ein Unendliches dem überlegen, was alltägliche Übertreibung, oft wohl auch Sinnlichkeit so benennen möchte — ist St. Monika, die Mutter des großen Bischofs von Hippo, St. Augustin. Wir alle kennen ihren harten Leidensweg, der ein unermüdlicher Liebesweg wurde, ein Leidens- und Liebesweg, der ihr die Seele ihres Mannes wie auch des Sohnes letztlich von seelischem Verderben zurückgab. Gatten- und Mutterliebe siegte durch ihr nie endendes Gebet, ihre nie endende Geduld, ihre nie endende Opferhingabe.

Lassen wir St. Augustin reden, wie er diese wichtigen Begebenheiten aus seinem Leben zu berichten weiß: „Sie wurde also keusch und nüchtern erzogen und war mehr durch dich (Gott) ihren Eltern als durch diese dir untertan. Als sie im Laufe der Jahre heiratsfähig geworden war, wurde sie einem Manne übergeben, dem sie wie ihrem Herrn diente. Sie bemühte sich, ihn für dich zu gewinnen, indem sie ihm durch ihre Sitten predigte, durch die du sie so schön gemacht hast, daß sie ihrem Manne ehrfürchtige Liebe einflößte . . . Er war sonst sehr gutmütig, nur hin und wieder jähzornig. Aber sie wußte, daß man einem jähzornigen Manne sich nicht widersetzen durfte, nicht durch Worte, geschweige denn durch Handlungen. Doch wenn er sich ausgetobt und beruhigt hatte, dann ergriff sie wohl eine günstige Gelegenheit und gab ihm Rechenschaft über ihr Verhalten, wenn er sich zu unüberlegter Handlungsweise hatte hinreißen lassen . . . Schließlich gewann sie noch ihren Gatten gegen Ende seines zeitlichen Lebens für dich und nun brauchte sie an ihm, der gläubig geworden, nicht mehr zu beklagen, was sie an dem Heiden mit Geduld ertragen."[1]

[1] Bekenntnisse, 9. Buch, 9. Kap.

In der gleichen unermüdlichen Art gewann St. Monika auch die Seele ihres Sohnes für Gott zurück. In ihrem Leben hatte das Wort des Evangeliums, daß man in Geduld die Seele besitzen werde, sich in Wirklichkeit gewandelt. Ihre Seele wie die Seelen der ihr Anvertrauten erfuhren in Verwirklichung dieses Wortes reichste Erfüllung. Ja noch mehr! Etwas Starkes, Kräftiges, eigentlich Männliches ward in dieser Frauenseele geweckt, hatte sie siegen lassen über eigene und fremde Widerwärtigkeit. Das Besonnensein, wie es St. Paulus meint,[1] war in ihr zu einer Fülle und einem Reichtum entfaltet, aus dem ihre Lebensgestaltung das Gepräge reiffter Festigkeit, ganzer Vollendung erhielt.

Wie solche Heldenstärke an diesem großen Frauenbeispiel sichtbar wurde, so auch zu andern Zeiten an gleich ehrwürdigen Gestalten, so auch heute noch an so mancher im stillen großen Frau, die vom Geiste des Christentums sich erfüllen ließ. Fr. W. Förster hat diesem Gedanken Ausdruck verliehen, da er sagt: „Das Christentum hat in der Seele der Frau ein ewigmännliches Element geweckt, aber nicht um ein Mannweib zu schaffen, sondern um der Frau männlichen Mut zu geben, ganz anders zu sein wie der Mann, so wie es St. Augustin von seiner Mutter sagt: ‚Ein zartes Weib zwar, aber männlich durch ihren Glauben'." Ein männlicher Glaube ist dies, weil er die Weichheit natürlicher Veranlagung stählt und der Liebe samt ihren Auswirkungen unwandelbare Stütze ist.

Es geht ein Klagen durch unsere Zeit über den Verfall der Sitten, über immer tiefer sich einfressende Übel im Sinne einer Verwilderung und Zerstörung der sittlichen Güter des Volkes. Unheilvolle Prophezeiungen werden laut, daß unser Volk eilenden Schrittes seinem Verderben entgegengeht, wenn es die einmal beschrittene Bahn nicht verlassen will. Wer die Geschichte zu Rate zieht, dem dünken solche Prophezeiungen nicht ganz inhaltlos. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß viele Erscheinungen, die wir heute sehen, die mit Sport und Tanz, Körperkultur und Kleidung in Zusammenhang gebracht werden, ausgesprochenermaßen Niedergang und Verfall bedeuten. Schöne Worte sollten darüber nicht hinwegtäuschen. Wohl ist es gut, wenn man sich zu reifer Sicherheit erzieht, wenn kein ungesundes Muckertum, das letztlich versteckte Geilheit ist, sich bei uns findet; wenn wirklich eine klare Nüchternheit und schlichte Einfachheit uns erfüllt, wenn wir aus solcher Haltung allem Menschlichen ruhig und unbefangen entgegentreten können. Aber schließlich muß stets über solcher Erziehung,

[1] Tit. 2, 4. [2] Christus und das menschliche Leben, S. 318.

solcher Selbsterziehung das ernste Wort stehen: Du sollst nicht! Es geht nicht anders, als daß wir uns in diesem Punkte einen Zwang auferlegen, ob sich unsere verderbte Natur auch störrisch und ungefügig gebärdet. Denn es wäre töricht sich einzubilden, wir Menschen dieser Tage seien in solcher Hinsicht etwa reifer und höher entwickelt. Dem ist nicht so. Die gleiche Art erfüllt uns wie unsere Voreltern, auch hundert und tausend Jahre zurück. Und diese Art bringt uns nicht minder dem Untergang nahe, wenn sie die gesteckten Grenzen überschreitet. Was andern Völkern und andern Menschen schon widerfahren, das wird bei uns keine Ausnahme machen. Das gleiche Gesetz verpflichtet alle, bindet alle und rächt sich an allen in derselben Weise. Die Anziehungskraft der Geschlechter zueinander ist und bleibt ein elementarer Faktor in unserm Leben: eine Erscheinung zum Guten, wo in Maßhaltung und Zucht das Ziel erstrebt wird; aber um so entschiedener auch eine Erscheinung zum Verderben, zu grauenhaftem Untergang, wo jeder Leidenschaft Tür und Tor geöffnet wird. Hier Sophistereien treiben, hieße dem Verderben sich ausliefern.

In dieser heikelsten, aber wohl auch heiligsten Lebensfrage wird die christliche Frau ohne allen Zweifel die Hüterin des Heiligtums bleiben müssen. Denn aus ihrem Sein wird sich das Haus in seinem wesentlichsten Bestande aufbauen. Der Gatte, dem sie angelobt ist, die Kinder, die sie erzieht, das Hausgesinde, das sie überwacht, die Gäste, die sie empfängt, alle werden das Widerspiel dessen sein, was sie selber ist. Was sie ist, das gibt sie. Eine Gabe, ein Wort, ein Blick, der Seele Spiegel wird den Eindruck auf gut oder bös, auf tief oder oberflächlich niemals verleugnen können.

Man meine nicht, alle Freude und Erholung, alle Schönheit und natürliche Liebenswürdigkeit sei verpönt. Wir haben unsere Veranlagung, unsere Begabung für diese Werte. Und dieser Begabung darf auch wirklich eine Verwertung entsprechen; aber immer mit Maß und Ziel. Wo Freude und Erholung zum Genusse werden, wo der Sinn für Schönheit und Gefälligkeit zu Sinnlichkeit und Luxus wird, wo die Berechtigung zu Geselligkeit und menschlicher Teilnahme in endlose Zeitvergeudung und gänzliches Aufgehen im Gesellschaftlichen ausartet, da kann man der Zukunft der Familie, des Geschlechtes, des Volkes nur mit ernstestem Bangen entgegensehen.

In dem Brautsegen, den die Kirche den Eheleuten mit auf den Lebensweg gibt, finden wir in aller Deutlichkeit diese Gedanken zu Selbstzucht und Maßhaltung eingeschärft. „Siehe gnädig herab auf diese deine Dienerin, die im Begriffe, in die eheliche Gemeinschaft

einzutreten, nach deinem Schutz und Schirm verlangt. Ihre Ehe sei ein Joch der Liebe und des Friedens; treu und keusch vermähle sie sich in Christus; sie bleibe stets eine Nachahmerin heiliger Frauen: sei liebenswürdig ihrem Manne wie Rachel, langlebig und treu wie Sara, weise wie Rebekka. Nichts raube von ihren Werken der Urheber der Sünde für sich. Sie halte fest am Glauben und verharre in den Geboten. Einem Gatten vermählt, fliehe sie unerlaubten Umgang; sie schirme ihre Schwachheit durch standhafte Zucht, sie sei würdevoll durch Sittsamkeit, ehrwürdig durch Schamhaftigkeit, wohlunterrichtet in himmlischen Lehren. Sie sei gesegnet mit Kindern, sei erprobt und makellos und gelange zur Ruhe der Seligen und zum himmlischen Reich."

Dem modernen Ohr klingt dies alles vielleicht etwas eigenartig, fast alt und fremd. Und doch brauchen wir Menschen dieser Tage wieder eine Gesinnung, die im Einklang mit diesen Gedanken steht. Wir brauchen auf diesem wichtigen, wenn nicht gar wichtigsten Lebensgebiete ernsteste Gesinnung. Wir haben des Frivolen genug erlebt. Die Erneuerung des Staates, unseres Volkes beruht auf der Wahrung der sittlichen Güter, die der Frau anvertraut sind, die ihr eigentlich gehören, die sie aus sich heraus der Familie schenkt.

Von solch zarter, sittenreiner Frauenart weiß St. Ambrosius etwas zu sagen, da er über die Verkündigung Mariä spricht: „Betrachte die Jungfrau in ihrem sittlichen Wandel, betrachte die Jungfrau in ihrem züchtigen Verhalten, betrachte die Jungfrau in ihrer Rede, betrachte sie in ihrem geheimnisvollen Wesen! Es ist Jungfrauenart, zu erzittern und bei dem Eintritt eines Mannes zu erbeben, vor der Anrede durch einen Mann zu erröten. Möchten die Frauen das Beispiel der Keuschheit, das sie vor Augen haben, nachahmen lernen! Allein weilt sie in ihrem Gemache, so daß kein Mann sie sehen, nur der Engel sie antreffen kann. Allein ohne Begleiter, ohne Zeugen, daß kein unartiges Wort sie entweihte, trifft sie des Engels Gruß. Lerne, Jungfrau, schlüpfrige Reden meiden! Maria errötete sogar vor dem Gruß des Engels. Ja, möchten die Frauen das Beispiel der Keuschheit, das sie vor Augen haben, nachahmen lernen!"

Unsere deutsche Sprache hat der Frau als Führerin in der Familie einen eigenen Ehrentitel gegeben. Denn unser Name: Hausfrau ist ein Ehrentitel. Er besagt eindeutig, daß der Frau erste und letzte Aufgabe, ihr Reich, das Haus sei. Nicht um da gleichsam Sklavendienste zu leisten, um in enger Gebundenheit dort zu verkümmern, um fern jeder Selbstverantwortung in unfruchtbarer Tatenlosigkeit ihr Leben

zuzubringen. Solche Rollen mögen andere Religionen der Frau zugewiesen haben, unserer christlichen Auffassung ist sie fremd. Sie soll die Herrin des Hauses sein, um in der Gestaltung dieses Lebensbezirkes dem Lebensganzen kostbarste Werte zuzuführen. Auf diesem Arbeitsgebiet soll die natürliche Bestimmung ihrer fraulichen Anlagen eine entscheidende Verwirklichung erfahren.

In solcher Auffassung wird die Frau als Mutter für ihre Kinder das Vorbild, die Führerin der ersten Lebensjahre. Wie ist es so bildend für die ganze Zukunft, wenn im Schoße der Familie unter der Mutter Führung alte Überlieferungen treuer, christlicher Lebenshaltung in das Dasein des jungen Menschen hineinwachsen! Wenn der Mutter Leitung dem Kinde die ersten Aufschlüsse, die ersten Einführungen in die große Geisteswelt des katholischen Glaubens bietet! Wenn sie in liebevoller, doch entschiedener Erziehung die Angewöhnung zu Gehorsam und Einfachheit, zu Geradheit und Wahrhaftigkeit, zu Reinheit und Lauterkeit gibt! Welch köstlicher Besitz ist es für das ganze Leben, wenn der Mutter Sorge die Treue zu Gott und seinen Satzungen in der jungen Menschenseele gefördert hat! Es ist ein Schatz, den lange Jahrzehnte nicht erschöpfen werden. Edle Menschen sind solcher Mütter und ihrer Sorgen Früchte; sind damit auch schon ihr besonderer Lohn.

Der Hausfrau Wirken reicht aber noch über den Kreis der eigenen Familie, der eigenen Kinder hinaus. Ihr ist das Gesinde in besonderem Maße anvertraut. Die Dienstboten sind Wesensteile des ganzen Hausstandes. Wo sie als solche gewertet werden, wo noch gewissermaßen ein patriarchalisches Verhältnis möglich ist, da wird es gut um das Haus bestellt sein. Denn diese Menschen, die uns bedienen, gehören dann im vollen Sinne zum häuslichen Kreise. Sie walten und wirken im Hause und nehmen teil an seinem ganzen Leben.

Wir klagen nun allerdings, daß solche treue Menschen am Schwinden seien. Es mag wohl wahr sein, daß die gegenwärtigen Verhältnisse viel an dieser Erscheinung mit Schuld tragen, daß infolge so mancher Begebenheiten die Menschen sich gewandelt haben. Gewiß ist dies in etwa richtig. Aber vielleicht liegt die Schuld nicht allein an diesem und jenem Umstand; vielleicht haben wir selbst einen Teil der Verantwortung zu tragen an dieser betrüblichen Erscheinung. Vielleicht hat manchmal unsere Lebenshaltung nicht mit dem Wandel der letzten Zeiten gleichen Schritt gehalten. Wir stellen noch Ansprüche, die sich nicht mehr rechtfertigen lassen. Wir kritisieren manchmal schnell an andern, nehmen aber das eigene Tun so rasch von einer Kritik aus. Dann wird unser Tadel hart und scharf und wohl auch ungerecht.

Wir fordern, wo wir eigentlich geben und helfen müßten. Hier wiederum, wenn irgendwo, wird die Frau eingreifen müssen. Mit linder, milder Hand wird sie verstehend und auch versöhnend die Gegensätze ausgleichen, Schwierigkeiten lösen, den Frieden des Hauses wahren. Wo die Raschheit des Mannes versagt, kann sie mit starker Geduld und nie müder Güte so mancher Entmutigung vorbeugen, viel Trost und Freude geben. Hierin liegt letztlich „die Genialität des sittlichen Lebens, die im Herzen sitzt und ursprüngliche Güte, Menschengüte, Herzensgüte und Liebe heißt," sagt eben E. Kühnemann in seinem Kantbuch (265). Und er fährt fort: „Was das Leben möglich macht, ist nicht Geist, Wissenschaft und Erkenntnis, sondern es ist die schlichte Güte" (266). Diese Möglichkeit ist der Frau besonders geschenkt, ist ihre eigenste Gabe, ist ihre große, geniale Veranlagung.

Denn dies alles bedeutet nie ein Sichweggeben und Sichwegwerfen. Solche Haltung ist nur der Ausdruck ganz starker, ganz gesammelter Kraft, echtester christlicher Nächstenliebe. „In christlicher Wahrheit liegt gewaltige Härte und glühende Stärke, die gepaart ist mit Allerzartestem und Allerweichstem. Denn weich ist noch weltüberwindender als hart. Der Urquell des Lebens, die ewige Einheit aller Dinge, Gott ist absolut seiend, geistig, überweltlich, ewig, übersinnlich und unfaßbar ... aber zugleich ist er der liebende Vater, der durch seinen eingeborenen Sohn uns erlösen und hinanziehen will mit Liebe und Gnade. Das wieder ist das Gütige dieser starken Wahrheit, das macht sie innig, kindlich und hingebend. Durch allen Sturm und asketisches Ungestüm, alle heroische Leidenschaft harter Selbstaufopferung geht bald leiser, bald stärker hörbar, aber immer klingend, die Melodie der göttlichen Liebe, die so einfach ist, wie nur das ganz Große in der Welt sein kann. Die letzten Dinge sind immer die einfachsten."[1] Die Frau, in manchem ausdrucksvoller als der Mann, kann solchem Geist Verwirklichung geben. Letzte Bedingung ist nur, daß sie wesenhaft in sich gefestigt sei, daß sie wesenhaft durch Eigenzucht und Eigenbildung diesen Geist in sich wahre und stärke im Sinne der Mahnung eines altchristlichen Schriftstellers: „Die Frauen sollen der Keuschheit liebenswürdige Sitten zeigen, sollen ihrer Sanftmut unversehrte Gesinnung an den Tag legen; ihre Liebeswerke sollen sie nicht nach Neigung tun, sondern in heiliger Gesinnung allen zuwenden, die Gott fürchten."[2]

„Die Form als Ausdrucksmittel der Idee ist die Voraussetzung jeder Ordnung. Disziplin und Zucht sind ohne Form nicht denkbar.

[1] P. Th. Hoffmann, Der Mittelalterliche Mensch S. 4. [2] Erster Klemensbrief 21, 7.

Disziplin und Zucht sind aber der äußere Ausdruck überlegenen, beherrschten Seins."[1] Die Familie soll ein Ausdruck sein solch überlegten, beherrschten Seins. Sie soll die Form sein, in der das Leben Gestalt gewinnt, die Idee des Lebens sich verwirklicht. Und diese Idee des Lebens ist letztlich, auf die einfachste Formel gebracht, nichts anderes als die, neue Menschen zu einem neuen, reichen Leben zu erziehen, das Leben als Leben in seiner tiefsten Bedeutung ausdrucksfähig, gestaltend und damit auch lebenswert zu erhalten. Darin liegt die einzige, ausschließliche Aufgabe der Familie. Im Sinne dieser Schlußgedanken darf ein Wort Fr. v. Schlegels nun auch den Ausklang bilden: „Die große Familienaufgabe ist die Erziehung, d. h. die sittliche Gestaltung der gesamten kommenden Generation. Die Erziehung nimmt in der Familie immer ihren ersten Anfang und kommt dort auch zum Schluß, wird vollendet in dem Augenblick, wo der völlig ausgebildete junge Mann, die erwachsene Tochter das väterliche Haus verlassen, um nun selbst eine neue und eigene Familie zu gründen".[2] Die Familie hat ihre Aufgabe erfüllt. Als Form des Lebens hat sie in Zucht und Überlieferung, haben Mann und Frau, jedes in seiner Wesenart, die Güter des Lebens gewahrt, haben damit zur Idee des Lebens, seiner Gestaltung und Bewahrung so große Werte beigegeben, wie sie menschenmöglich, aber auch menschenwürdig sind.

---

[1] Graf Hugo Lerchenfeld, Die Welt des Aristokraten. Leuchter 1924, S. 245.
[2] Vorlesungen über die Philosophie des Lebens. 2. Vorl.

Familienadel und Seelenadel

Aus dem Buch des hl. Ambrosius von Mailand über Noe und die Arche, 5. Kap., verwendet als Brevierlesung in der II. Nokturn vom Sonntag Sexagesima.

„Noe fand Gnade vor dem Herrn", so lesen wir (im Bericht der Hl. Schrift über die Sündflut: Gen. 6, 8) — ein Urteil über die andern Menschen von damals, aber auch ein Zeugnis göttlicher Huld. Zugleich offenbart sich, daß die Gerechtigkeit der Guten vom schlechten Wandel der übrigen nicht verdunkelt werden kann. Der gerechte Noe bleibt ja zur Fortpflanzung des ganzen Menschengeschlechtes erhalten. Nicht so sehr der Adel seiner Geburt als vielmehr das Verdienst seiner Gerechtigkeit und Vollkommenheit erwirbt ihm Lob. Ist doch der wahre Adel des bewährten Mannes der Tugendadel. Wie nämlich das Menschengeschlecht die Menschen, so bringt die Seele Tugenden hervor.

Der Adel menschlicher Familien gründet sich auf den Ruhm ihrer Abstammung. Die Anmut der Seelen aber schöpft ihre Würde nur aus dem Glanz der Tugenden

* * *

Zur lebenden Chrysostomusliturgie[1]

Von P. Anselm Manser / Beuron

Neben der römisch-lateinischen Meßordnung besitzt die Chrysostomusliturgie weitaus die größte Verbreitung und ist darum nicht bloß ein altehrwürdiges und schönes Denkmal, sondern noch immer eine lebende Haupterscheinung und Hauptmacht des gottesdienstlichen Lebens der Christenheit.

Der ursprüngliche Geltungsbereich der griechisch-byzantinischen Meßordnung oder Chrysostomusliturgie in Stadt, Sprengel und Patriarchat von Konstantinopel wuchs und schwoll allgemach im Morgen- und Abendland außerordentlich an. Die größten Eroberungen kamen durch die Übertragung und Einbürgerung in eine Reihe alter östlicher Volkssprachen: so auf europäischem Gebiet ins Mährische, Rumänische, Bulgarische. Am bedeutsamsten wurde die Verpflanzung der Chrysostomusliturgie seit dem zehnten Jahrhundert in die Kirche des Riesenreiches von Rußland. Die slavische Messe ist Chrysostomusliturgie.

Selbst im eigensten Bezirke des römischen Ritus fand diese morgenländische Messe Heim- und Pflegestätten: so in den griechischen Klöstern in und um Rom. Das ist umso begreiflicher, als z. B. allein im achten Jahrhundert eine Reihe von Päpsten dem morgenländischen Gebiet oder Kirchenwesen entstammten. Der heilige Papst Leo IX. (1049 bis 1054), aus dem gräflichen Hause Dagsburg, betont in seinem großen Schreiben an den byzantinischen Kaiser Michael die hohe Zahl grie- griechischer Klöster und Kirchen innerhalb und außerhalb der Stadt Rom, die alle unbehindert seien in der Ausübung der eigenen heimischen Gebräuche, zu der man von Rom aus vielmehr aufmuntere und anhalte.[2] Etwa dreihundert Jahre zuvor hatte ein geborener Römer, der heilige Papst Paul I. (757—767), nach dem einschlägigen Berichte des Papstbuches in Rom eigens ein Kloster zur ausschließlichen Feier griechischen Gottesdienstes und Gesangs errichtet, strengstens verbunden und freigebig ausgestattet. Am meisten blühte auf italischem Boden griechisch-byzantinischer Gottesdienst in den südli-

[1] La Divine Liturgie de Notre Père S. Jean Chrysostome. — Text grec et traduction francaise avec introduction et notes par Dom Placide de Meester, moine bénédictin de Maredsous, professeur au collège pontifical grec de Rome. — III[e] édition revue et augmentée. kl. 8° (XVI u. 155 S.) Rome-Paris 1925, Gabalda. Deutsche Ausgabe in Vorbereitung. — Vgl. diese Zeitschrift II (1920), S. 311—323: Zur Hebung der Kenntnis von der griechischen Meßordnung in weiteren Kreisen — mit Zeichnung des Aufbaus und Verlaufs der byzantinischen Eucharistiefeier. [2] Nr. 29; bei Migne, Patr. lat. Bd. 143 (1853), Sp. 764 A.

cheren Landstrichen von Apulien, Kalabrien und Sizilien. Neapel, das so manche morgenländische Züge aufweist, scheint ehemals mindestens ein halbes Dutzend Kirchen und Gemeinschaften griechischer Übung beherbergt zu haben. In kleinerem Maße war nördlich Ähnliches der Fall in Ravenna und Venedig, in Livorno und Triest usw. Diesen Tatsachen und Verhältnissen, die für die Geschichte der Berührungen zwischen Abend- und Morgenland und deren Gottesdienstformen von Belang sind, hat einst der römische Vaticana-Professor Pietro Pompilio Rodotà sein erlesenes dreibändiges Werk über den Ursprung, den Fortgang und Stand des griechischen Ritus in Italien gewidmet.[1] Ihm trat neuestens zur Seite das letzte Buch des verstorbenen Liturgieforschers Adrian Fortescue.[2] Der sorgsamsten Ausführung erfreute sich hier in Italien die Chrysostomusliturgie wohl in den verhältnismäßig nicht seltenen Basilianerklöstern.[3] Sie gehört darum mindestens mittelbar zum mannigfaltigen geschichtlichen Bilde abendländischen Kultuslebens. Der byzantinischen Frage der Kunstgeschichte entspricht eine ähnliche in der Liturgiegeschichte. Der tief- und weitblickende Regensburger Domkapitular Jos. Amberger (gest. 1889) hat seiner Pastoraltheologie für die katholische Geistlichkeit sogar eine vollständige und klar gegliederte Übersetzung dieser Messe einverleibt.[4]

Anläßlich der fünfzehnten Jahrhundertfeier des hl. Johannes Chrysostomus, der am 14. September 407 auf der Verbannungsreise in einem Gotteshause und im Festgewand mit dem Worte verstarb: „Ehre sei Gott für alles“, veröffentlichte Dom Placide de Meester erstmals seine praktische doppelsprachige Ausgabe der Chrysostomusliturgie (Rom 1907). Die zweite, verbesserte und vermehrte Auflage erschien statt auf 1914 erst 1920, doch nun ohne das vormalige schöne Titelbild, das den heiligen Kirchenlehrer nach einer alten byzantinischen Miniatur auf Goldgrund in liturgischer Haltung und Kleidung geist- und würdevoll darstellte. Schon nach fünf Jahren konnte die dritte Auflage mit neuen kleinen Berichtigungen und Erweiterungen folgen: wohl auch im Zeichen einer neuen Hebung liturgischen Sinnes und liturgischer Bildung, aber in gleichem eine tatsächliche verdiente Anerkennung der sachkundig und liebevoll besorgten handlichen Ausgabe. Obwohl sie ausgesprochenermaßen keineswegs eine fachgelehrte Darbietung sein will, sondern nur ein gottesdienstlicher Führer und Begleiter, fühlt man

---

[1] Rom 1758—1763. [2] The Uniate Eastern Churches. The byzantine Rite in Italy, Sicily, Syria and Egypt. London 1923, Burns, Oates & Washbourne. [3] Vgl. K. Lake, The Greek Monasteries in South Italy, in: The Journal of theological Studies IV (London 1903), S. 345 ff., 517 ff.; V (1904) S. 22 ff., 189 ff. [4] II. Bd., 4. Aufl. (Regensburg 1884), S. 413—439.

doch überall die gediegenen und sicheren wissenschaftlichen Grundlagen wohltuend heraus. Zur selben Gedenkfeier veröffentlichte übrigens Dom Pl. de Meester in der reichen dreiteiligen Festschrift Chrysostomica[1] eine quellenmäßige, licht- und maßvolle Untersuchung über den Ursprung und die Entwicklung des griechischen Textes der Chrysostomusliturgie. Die ungemein kostbare Einzeldarstellung mit einem rasch aufklärenden chronologischen Schlußüberblick ist auch in vollständigem Sonderdruck erschienen. Ein Forscher wie Anton Baumstark, der den schwierigen Gegenstand selbst weiter verfolgte und förderte, beurteilt sie in seiner Studie „Zur Urgeschichte der Chrysostomusliturgie" als grundlegend,[2] und sie bleibt das erwünschte liturgiegeschichtliche Seiten- und Ergänzungsstück zur kleinen praktischen Textausgabe.

Mit anderen Fachmännern hält de Meester dafür, die nach dem hl. Johannes Chrysostomus benannte Liturgie gehe sicher nicht auf diesen als Urheber und Verfasser zurück. Gewiß stimmt das Bild, das man aus den zahlreichen Angaben und Andeutungen über die Meßfeier in den Werken des Goldmundes gewinnt, in den älteren Hauptzügen mit der byzantinischen Chrysostomusliturgie sprechend überein. Man denke z. B. nur an die achtzehnte Homilie über den zweiten Korintherbrief, K. VIII, V. 24, vom Gemeinschaftsgebete des einen und einigen mystischen Leibes der Kirche. Aber nichts bezeugt eine schöpferische oder auch nur umgestaltende Tätigkeit des Heiligen in ritueller Beziehung. Und die später einsetzenden Nachrichten scheinen vorläufig das ebensowenig zu verbürgen, weil sie keine einheitliche Überlieferung darstellen dürften. Doch bleibt der Chrysostomusliturgie unfraglich ein hohes Alter gewahrt und für bedeutende Teile ein höheres als das Zeitalter des großen Kirchenvaters, ganz abgesehen vom urchristlichen Kern und Grundstock.[3] Die liturgischen Kräfte und Formen, von denen der besonnene und innige Geist des „eucharistischen Kirchenlehrers" sich erfüllt zeigt, finden sich augenscheinlich in der Liturgie seines Namens wieder. An ihrem Schlusse bringt sie unter den Entlassungsgebeten ihm stets eine doppelte Huldigung dar. „Die Gnade, so von deinem Munde leuchtete, gleicht einer Fackel und hat den Erdkreis bestrahlt, der Welt Schätze der Freigebigkeit hinterlegt und uns gezeigt die Hoheit demütigen Sinnes. Der du mit deinem Worte uns belehrest, Johannes Chrysostomus, bitte nun Christus, unseren Gott, daß unsere Seelen

---

[1] Rom 1908, Pustet. II, S. 245—357. [2] Theologie und Glaube V (1913), S. 299.
[3] Vgl. hiefür Richard Stappers treffliches Quellenheft: Die Messe im Abendmahlssaale und in der urchristlichen Kirche (Paderborn 1925, F. Schöningh), mit deutscher Übersetzung der herangezogenen Urkunden.

mögen gerettet werden." Und: „Vom Himmel hast du die göttliche Gnade empfangen und mit deinen Lippen lehrest du alle anbeten in der Dreiheit den einen Gott! Seligster, heiliger Johannes Chrysostomus, geziemend preisen wir dich: denn Lehrer bist du, des Göttlichen kundig."[1] So nahe es hier gelegen hätte, wird dennoch in diesen Ehren- und Scheidegrüßen auf keinerlei Urheberschaft des erlauchten Vaters hinsichtlich der Chrysostomusliturgie angespielt.

Was ihr besonders im Vergleich mit der römischen Meßordnung schon eingangs eine sehr augenfällige Eigenart verleiht, ist die lange und mehrgliederige Vorbereitungsfeier (Proskomidi) auf die Katechumenen- und Gläubigenmesse. Die Proskomidi umfaßt u. a. die Segnung und Anlegung der gottesdienstlichen Priester- und Diakongewänder, die Handwaschung, die Herrichtung und Voropferung der heiligen Opfergaben, das Weihrauchopfer und die Beräucherung der Opfergeräte, der Opferstoffe und des Opferraums unter Gebeten usw.[2] Zwar nicht in de Meesters Text, aber in den bekannteren Ausgaben beginnt die Proskomidi mit einem Hinweis auf die innere Bereitung zur heiligen Opferfeier durch Bußläuterung und Reinheit der Seele, in Aussöhnung mit Entzweiten, in Wachen und in Gebet gegen Osten hin vor dem Bilde des Erlösers und der Gottesmutter vor dem Altarraum. Das stille Eröffnungsgebet fleht in getragenen Worten: „Strecke aus, o Herr, von deinem erhabenen Wohnsitze deine Hand und kräftige mich für diesen deinen Dienst, auf daß ich, schuldlos stehend vor deinem furchtbaren Richterstuhle, das unblutige Opfer darbringe. Denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in alle Ewigkeiten. Amen."

Die Anberaumung und der Ausbau dieses ersten vorbereitenden Teiles der griechischen Messe geschah allerdings erst Jahrhunderte nach Chrysostomus. Der Text der Chrysostomusliturgie deutet das in seiner Art selber an, wenn er die Aufschrift: „Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Joh. Chrysostomus" erst nach der Proskomidi an der Spitze der alten und ursprünglichen Katechumenenmesse bringt.[3] Aber so weit auch diese Vorbereitung der großen Gebets- und Opferfeier zeitlich von Chrysostomus abliegen mag, so steht sie ihm gerade in der ernsten, schauernden Seelenhaltung innerlich und organisch doch nahe. Er gilt ja als einer der ersten Zeugen und überragend einflußreichen Vertreter des eucharistischen Schauergefühls. Im 6. Buche seines Zwiegespräches „Vom Priestertum" frägt er rednerisch: „Wie hoch in Gnaden muß doch der Mann sein, der nicht bloß für die ganze Stadt — was sage ich für eine Stadt? — sondern für den ganzen Erdkreis als

[1] Bei de Meester S. 104. [2] Ebd. S. 3—25. [3] Ebd. S. 26.

Vermittler auftritt und zu Gott fleht, daß er allen Sündern gnädig sein wolle, nicht nur den Lebenden, sondern auch den Toten? ... Denn er naht ja Gott, als ob ihm die ganze Welt anvertraut wäre und er an allen Vaterstelle vertrete, wenn er zu ihm fleht, daß überall die Fackel des Krieges ausgelöscht werde und jeder Aufruhr sich lege, wenn er bittet um Frieden und Wohlstand, und daß alle Leiden, die sowohl den einzelnen als auch die Staaten bedrängen, baldigst weichen. ... Wenn er den Hl. Geist anruft und das schaudererregende Opfer darbringt, wenn er unaufhörlich den gemeinsamen Herrn aller berührt: sage mir, auf welche Rangstufe stellen wir ihn? Welche Reinheit und Behutsamkeit fordern wir von ihm? Denn bedenke, wie beschaffen jene Hände sein müssen, die solchen Dienst verrichten; wie jene Zunge, die solche Worte ausspricht! ... Zu der Zeit umringen selbst Engel den Priester und der ganze Chor der himmlischen Mächte stimmt mit ein, und sie erfüllen den ganzen Raum um den Altar, um den zu ehren, der als Opfer daliegt" (Kap. IV).

All dies stimmt deutlich mit der Chrysostomusmesse zusammen: so z. B. mit ihrer Friedenslitanei in der Katechumenenmesse, mit ihren allgemeinen Fürbitten in der Gläubigenmesse, mit dem späteren cherubischen Hymnus und seinem gedankentiefen, stillen Begleitgebet.[1] In seinem Schlusse leuchtet die Wesenstat der Meßfeier eigen und hell auf: „Du bist es, der opfert und geopfert wird, der entgegennimmt und sich hingibt, Christus unser Gott." Die berühmt gewordene Wendung und Idee, die mit der letzten Hinbeziehung des Eucharistieopfers auf Gott den Vater und auf die ganze Dreieinigkeit nicht in Widerspruch, sondern in gliedhafter Verbindung steht, hat in etwa auch im geltenden Römischen Meßbuch eine Entsprechung. Die Epiphaniesekret des ältesten, gelasianischen Meßbuches, die nun seit dem achten oder neunten Jahrhundert am Oktavtage des Erscheinungsfestes vorkommt, betet, daß Jesus Christus, der Stifter unserer Opfergaben, auch ihr barmherziger Aufnehmer sei". Allerdings voller ist der Einklang des griechischen Gebetes mit einem syrischen Kommunionlied des Klosterobern Johannes (gest. 537) im Euphratlande:

„Gott Christus hat überschattend
die Opfergaben, die da liegen, geweiht.
Kommt, Gläubige, naht in Glauben und Furcht,
denn Priester ist er und Opfer zugleich,
bringt dar, wird dargebracht zugleich und auch empfangen."[2]

---

[1] Bei de Meester S. 26ff., S. 60 u. 82ff., S. 56ff. u. S. 54ff. [2] Siehe A. Baumstark in der Gottesminne, hrsg. v. P. Ansgar Pöllmann, VII (1913), S. 15.

Was den geheimnisvollen Eindruck des eucharistischen Hauptteiles der Chrysostomusliturgie steigert, ist sein den Augen der anwohnenden Gläubigen entrückter, wenn auch hörbarer Vollzug im abgeschlossenen Altarraum. An seiner mittleren Türe und Schwelle erscheint oft der Diakon. Da ist seine eigentliche Stelle als gottesdienstlicher Vermittler zwischen dem Priester am Altare und den mitfeiernden Gläubigen im Schiff der Kirche. Wohl in kaum einer anderen Meßordnung erscheint das liturgische Amt des Diakons von Anfang bis Ende so groß als eben in der byzantinischen, in der die kirchliche Ständegliederung sich fest und klar wiederspiegelt.

Mit sehr glücklichem Griff zeichnet Dom Placide de Meester S. XI—XVI der Einleitung seiner Textausgabe ein genaues Bild eines stilreinen byzantinischen Gotteshauses nach seinen Gliedern und Bestandteilen von der Vorhalle bis zum Bischofsthron an der Stirnwand. Die Kenntnis des liturgischen Raumes hilft viel zum Verständnis und zur Vergegenwärtigung des byzantinischen Hochamtes und besonders seines doppelten Einzuges: des sogenannten „kleinen" oder Introitus mit dem Evangelienbuch im Höhepunkt der Katechumenenmesse, und des „großen", noch erhebenderen Um- und Einzuges mit den heiligen Opfergaben nach dem Beginn der Gläubigenmesse. Hierin gipfelt das dramatische Gepräge dieser morgenländischen Meßfeier, das Friedrich Ozanam in einem feinsinnigen liturgischen Reisevermerk vom 3. Februar 1847 aus Rom unterstreicht, wo er dem armenisch-byzantinischen Pontifikalamte des Sankt Blasiusfestes angewohnt hatte.[1]

Die neueste Auflage der Chrysostomusliturgie dient noch mehr als die beiden ersten der Anwohnung und Mitfeier der griechischen Messe. Schon die Druckanlage veranschaulicht nun drei Schichten des Textes (S. 2—107). Seine laut gebeteten und gesungenen Teile zeigen größeren, die im geschlossenen Altarraum vollzogenen und die Rubriken kleineren Druck, und die still verrichteten Gebete sind durch eingerückten Satz kenntlich gemacht. Dem Meßtexte folgen alte griechische Kommuniongebete, deren erstes von der Überlieferung wieder als Gebet des hl. Johannes Chrysostomus betitelt ist (S. 108—111).

Glaubhafter erscheint der Name des Metaphrastes aus dem zehnten Jahrhundert über dem zweistrophigen Vorbereitungsgebet auf die Kommunion auch des Volkes unter den beiden Gestalten. Nach altem

[1] Lettres II, Paris-Lyon 1865, S. 130 f. — Erste Übersetzung der „Liturgie der katholischen Armenier" aus dem Armenischen ins Deutsche vom weiland Reutlinger katholischen Stadtpfarrer Franz Xaver Steck (Tübingen 1845): mit Vergleichung der byzantinischen Liturgie.

morgenländischem Brauche nennt der hl. Johannes Chrysostomus die Eucharistie u. a. gerne Feuer und Glut: so am Schlusse des vierundzwanzigsten Fastenvortrages über die Genesis, der auf den würdigen Empfang der Osterkommunion abzielt, und in der innig bewegten zweiundachtzigsten Homilie zum Matthäusevangelium (Nr. 5). Der gleiche Ton klingt im Liede des Symeon Metaphrastes:

„Sieh, Herr, zu deinem heil'gen Mahle gehe ich;
laß nicht versengen, Schöpfer, deine Nähe mich.
Denn Feuer bist du, das die Schuldigen verzehrt;
drum tilge meine Schuld, die noch mein Herz beschwert.

Mit Zittern schaue, Mensch, des Gottessohnes Blut;
denn nahst mit Schuld du, senget es wie Feuersglut.
Der Leib des Höchsten mich vergöttlicht und verklärt,
und meine Seele wunderbar sein Fleisch ernährt."

Ein sehr lebensvolles Lied nach der Kommunion aus dem griechischen Euchologion fleht:

„Der du dein Fleisch zur Nahrung liebend mir beschert,
der du ein Feuer bist, das Schuldige verzehrt:
Laß, Schöpfer, nicht versengen mich des Feuers Glut;
durchdringe ganz mich, alle Adern, all ihr Blut,
all meine Glieder, Herz und Nieren kläre du,
all meiner Sünden Dorngestrüpp verzehre du;
die Seele heil'ge, mein Gemüt mach hell und rein,
die Nerven stärke, stähle mein Gebein;" usw.[1]

Das meiste der Katechumenen- und Gläubigenmesse der Chrysostomusliturgie dürfte im fünften und sechsten Jahrhundert am Bosporus bereits in Übung gewesen sein. Die feiernde oder auch nur still betrachtende Vornahme dieser Liturgie bedeutet darum einen Aufenthalt an einer heiligen alten Quelle, deren Fassung von hohem altchristlichen Fromm- und Formensinn redet. Der Adel und die Weihe der biblisch gehaltenen Gebetssprache und die sinnvollen Gebräuche, die tiefen Gedanken und Sinnbilder bringen beim Beten eine fühlbare Berührung mit einer reifen geistigen und liturgischen Kultur des altchristlichen Ostens. Wie unter die geschichtlich bedeutsamsten, so rechnet die Chrysostomusliturgie wohl auch unter die schönsten Erzeugnisse, Mittel und Formen der gemeinsamen christlichen Gottesehrung.

De Meester hat dem Texte eine erste Reihe von nicht weniger als fünfundsiebzig Anmerkungen beigefügt. Ohne auf Archäologisches und Geschichtliches näher einzugehen, vermitteln sie doch eine Fülle von

---

[1] Diese beiden und andere verdeutschte Kommunionlieder der griechischen Kirche siehe bei G. M. Dreves, Blüten hellenischer Hymnodie: in den Stimmen aus Maria Laach. 46. Bd. (1894), S. 529—537.

verläßigen Aufschlüssen über die Feier der Chrysostomusmesse, über ihre einzelnen Teile, Handlungen und Gebete und Gesänge (S. 113—136). Selbst liturgische Theologie und Mystik gehen dabei nicht leer aus. Sie lassen manches Unscheinbare des Ritus als Träger und Wecker tiefer Ideen empfinden. Gotteslehre und Gottesdienst erscheinen durchweg miteinander verwoben. Der griechische Osten war in der Väterzeit das klassische Land der forschenden und gemütvollen Vertiefung in die Glaubensgeheimnisse. Naturgemäß leuchtet eine Liturgie, die aus jenem Lande und in vielem aus jener blühenden Zeit herstammt, davon wieder und zeigt die Herrschaft des griechisch-christlichen Logos.

Eine zweite Reihe erläuternder Bemerkungen behandelt die Haupteigentümlichkeiten des feierlichsten Vollzuges der Chrysostomusliturgie im Pontifikalamt (S. 137—149). Hier ist u. a. der Ritus der liturgischen Ankleidung von außerordentlicher Pracht und reichster Sinnbildlichkeit. Mit elf Stücken wird der zelebrierende Bischof dabei nacheinander in langsamer Folge ausgestattet. Die heiligen bischöflichen Gewänder werden von den mitfeiernden Priestern gehalten und aus dem verdeckten Altarraum oder Allerheiligsten herbeigetragen: „gleichsam aus der unsichtbaren Vorratskammer alles Gnadensegens", wie eine alte Deutung will. Der Bischof segnet und küßt jedes dieser Gewänder, die mitunter zudem von einem Diakon noch eigens und gesondert mit Beräucherung geehrt werden. Das Anziehen oder die Übergabe eines jeden Stückes wird von den Diakonen mit dem Absingen eines entsprechenden Gebetes begleitet. Der äußern Bekleidung soll gleichsam eine innere durch besondere Begnadigung zur Seite gehen und der feiernde Bischof als wahres Abbild des königlichen Hohenpriesters Christus erscheinen und zum Opfer schreiten. An den königlichen Charakter gemahnt im byzantinischen Ankleideritus neben dem Stab die Mitra: ein vom Kreuz überragtes Nachbild der oströmischen Kaiserkrone, das anderseits als Sinnbild der demütigenden Dornenkrone des Herrn aufgefaßt wird (de Meester, S. 142).

Die Vergleichung der byzantinischen und römischen Meßgewandung und der damit verbundenen erklärenden Gebete offenbart manche Übereinstimmungen und manche Verschiedenheiten. Ähnliches ist in anderen und bedeutsameren Teilen der Fall.[1] Der verdiente Freiburger Liturgiker Joseph Kössing (gest. 1891) hat einst geistvoll versucht, den Unterschied der griechischen und römischen Liturgie am Meßkanon nachzuweisen und auf die Verschiedenheit der Volksanlage und Kulturrichtung zurückzuführen. Heute liegt die gemeinsame Wurzel der griechischen und römischen Meßordnung und auch ihre Einheit in den ersten Entwicklungsstufen klarer zutage. Beim Auseinandergehen der späteren Entwicklung in untergeordneten Zügen waren mancherlei Kräfte und

[1] Vgl. Dom Josaphat Moreau, L'Utilité de la Liturgique grecque pour l'intelligence de la Liturgie latine, in: Cours et Conférences des semaines liturgiques,

Einflüsse tätig. So bekundet sich ein durchgreifender Abstand im Verhältnis von Meßfeier und Kirchenjahr. Seine Zeiten und Feste fanden im lateinischen Abendland auch in der Messe einen ständigen und vielfachen Widerhall, am meisten im höchst beweglichen und abwechslungsreichen Ritus des alten Gallien, am maßvollsten in der Liturgie Roms mit seinem ruhigen und ruhenden Kanon. Es steht mit seinem alten Ebenmaß von Wechsel und Unveränderlichkeit in der Mitte der altgallikanischen und der oströmischen Meßordnung, in der das Kirchenjahr nur einen sehr beschränkten Einschlag bildet. Ungemein stark und einheitlich hingegen leuchtet in ihr ständig die Grundidee der Darbringung Christi, des Dankes und Lobpreises an den Vater für die Erlösung in Christus und für die Eucharistie als seine fruchtbarste Erlösungsgabe hervor. Anderseits fehlt dem byzantinischen Ritus eine so strahlende und jubelnde, zusammengedrängte und alljährliche Feier und Betonung des Altargeheimnisses, wie sie der lateinischen Kirche seit dem Mittelalter an Fronleichnam und in seiner Festwoche eigen geworden ist. In manchen Punkten hat der beharrende Osten gegenüber dem beweglichen Westen das Alte und Ursprünglichere sich bewahrt; so z. B. das herrliche allgemeine Litaneigebet eingangs der Gläubigenmesse, an das in der römischen Meßordnung das vereinsamte Oremus vor dem Offertoriumsgesang nur mehr erinnert.

Mit der Kirche von Byzanz und ihrer Liturgie steht die christliche Urgeschichte der Germanen in Berührung. Das christlich gewordene Volk der Goten hatte im vierten Jahrhundert seinen Wohnsitz zum großen Teil auf einem Gebiete, das kirchlich zu Konstantinopel gehörte. Die gotische Bibelübersetzung Wulfilas ruht denn auch auf jener griechischen Textform, die dort in Übung war. Der hl. Johannes Chrysostomus zeigte sich als einen treuen Oberhirten und Freund der katholischen Gruppe der Goten, die ihm in schweren Tagen der Verbannung mit unerschrockener und heldenmütiger Anhänglichkeit vergalt. Außer in Briefen hat das schöne Verhältnis gelegentlich auch liturgischen Ausdruck gefunden. Noch als ziemlich neuer Bischof der Kaiserstadt ließ z. B. der großsinnige Heilige in der Paulskirche während der frohen Osterwoche für die Goten biblische Lesungen gotisch vortragen und einen gotischen Priester gotisch predigen. Danach hielt Chrysostomus selbst in fühlbar gehobener Bruderstimmung eine denkwürdige griechische Homilie an diesem Ostertag griechisch-gotischer Gemeinschaft im Heiligen.[1]

II (Louvain 1914), p. 201—259. — Die Geistesart der Chrysostomusliturgie bespricht in einem anregenden Artikel: Le Génie du rit byzantin, Dom L. Gillet in: Les Questions liturgiques et paroissiales IX (Louvain 1924), p. 81—90. Der Verfasser beschreibt als Wesenszüge: den orientalischen, der sich im Symbolischen und Lyrischen, den neurömischen oder byzantinischen, der sich im reichen und strengen Zeremoniell, den hellenistischen, der sich in spekulativen Gedanken bekunde, vorab in der Logosidee. — Vgl. Zeitschrift für Theologie VI (Freiburg 1841), S. 225—275.

[1] Migne, Patr. gr., 63. Bd. (1860), Sp. 499—510.

Äbtissin Michaela Morasch

von St. Walburg in Eichstätt, gest. am 23. Mai 1826[1]

Ein Erinnerungsblatt zu ihrem 100. Todestag

Von D. M. Hiltraut Weinschenk / Eichstätt

Am 23. Mai 1926 werden es hundert Jahre, daß in der Benediktinerinnenabtei St. Walburg zu Eichstätt zwei müde Augen sich zum ewigen Schlummer schlossen und ein hochgemutes, tapferes Herz, das zu den edelsten seiner Zeit gerechnet werden darf, zu schlagen aufhörte. St. Walburgs letzte Äbtissin der älteren Zeit wird von ihren siebzehn geistlichen Töchtern zu Grabe geleitet. Sie beschließt die stattliche Reihe der Äbtissinnen, die seit dem Jahre 1042 das Gotteshaus regierten. Michaela Morasch hat keine Nachfolgerin mehr; führt doch sie selbst schon seit zwanzig Jahren den Äbtissinnenstab, den die Säkularisation gewaltsam ihren Händen entrissen, nicht mehr. Nun wird die Not, die seit jenem unheilschweren Jahr 1806 in dem kleinen Konvent herrscht, noch größer. Weil man sie nicht voneinander trennen konnte, weil weder Gewalt noch Güte sie zu bewegen vermochten, ihr Kloster zu verlassen, hat man sie beieinander gelassen, ihnen Vermögen und Güter genommen und dafür eine Pension ausgesetzt, die zu wenig zum Leben, zum Sterben aber zu viel war und mit dem Dahinscheiden jeder Klosterfrau noch kleiner wurde. Aber dies war nicht das Bitterste, vielmehr daß sie von ihnen geschieden, die ihnen während siebenundzwanzig Jahren die beste Mutter gewesen, die ihnen vorangegangen und sie angespornt hatte im großen Kampf, deren Beispiel sie gestärkt und aufgerichtet hatte in den langen Jahren des Darbens und der Verlassenheit. Nun sind sie allein, aber gleich der Mutter wollen sie durchhalten bis zum letzten Atemzug — das mögen sie der toten Äbtissin als heiliges Versprechen mit ins Grab gegeben haben.

Glanzvolle Zeiten hatte das Kloster seit den achthundert Jahren seines Bestehens gesehen, Fürsten, Könige und Kaiser in seinen Mauern beherbergt. Aber mit dem Maßstab innerer Werte gemessen war die größte Zeit die, als es sich zeigte, daß dieser Glanz kein äußerer Prunk, sondern der Wiederschein gediegenen Goldes war, als Michaela auf alles verzichtete, um sich und ihren Grundsätzen treu zu bleiben — zur Beschämung der Großen und Mächtigen, die damals alle vor dem gewaltigen Korsen im Staube krochen, denen für Napoleons Gunst und ein paar Gulden und Quadratmeter Entschädigung mehr die höchsten Güter: Ehre, Manneswort, Vaterlands- und Gottestreue feil waren.

---

[1] Auszug aus einer demnächst in Buchform erscheinenden Biographie.

Wir können uns leicht ein Bild machen von Michaelas Persönlichkeit, von ihrem Schaffen und besonders ihrem Kampf zur Säkularisationszeit; sie selbst hat alles Material dazu sorgfältig gesammelt und geordnet. Sie wollte gerechtfertigt sein, falls sie nichts erreichen und das Kloster untergehen sollte. Infolgedessen besitzen wir die große Korrespondenz der Äbtissin mit den verschiedenen behördlichen Stellen, ihre Bittgesuche und deren Beantwortung, amtliche Erlasse, Inventare und Vermögensberichte, Briefe an gute Freunde, z. B. an den Abt Dominikus von St. Peter in Salzburg, an P. Plazidus von St. Emmeram in Regensburg, an Geheimrat Riß in Salzburg, den früheren Klosterkonsulenten, die Antwortschreiben hiezu und Tagebuchaufzeichnungen. Ihrer Umsicht und peinlichen Genauigkeit ist es zu verdanken, daß wir uns eine ziemlich klare Vorstellung vom Zustand und Schicksal des Klosters St. Walburg zur Zeit der Säkularisation machen können: ein Beitrag zur Widerlegung der häufig vertretenen Ansicht, als seien damals alle Klöster morsch und faul und lebensunfähig gewesen. Was aber dem ganzen Kloster den Stempel aufdrückt, ist seine große Äbtissin; sie selber hat uns ungewollt das Bild ihrer eigenen Persönlichkeit, ihrer geistigen und leidgeläuterten seelischen Größe übermittelt.

Äbtissin Michaela entstammte einer angesehenen Wolnzacher Bürgersfamilie, von der heute noch Nachkommen leben. Ihr Vater, Johann Michael Morasch, war Kaufmann und Mitglied des Stadtrats. Als neunzehnjähriges Mädchen war Anna Juliane am 21. September 1777 in die Abtei St. Walburg eingetreten; am 18. Oktober 1878, dem Feste des hl. Lukas, legte sie in die Hände des damaligen Weihbischofs Freiherrn von Kagenek die heilige Profeß ab. Zweiundzwanzig Jahre stillen, friedlichen Klosterlebens, emsigen Arbeitens an sich und als langjährige Kastnerin für andere, hatten sie heranreifen lassen und ihr das Vertrauen ihrer Mitschwestern erworben. Einstimmig wählten sie darum drei Wochen nach dem Tode der Äbtissin Antonie von Heugel am 30. Januar 1799 die liebenswürdige, allezeit heitere und sonnige Frau Kastnerin zur Äbtissin. Eine Tagebuchnotiz von diesem Tag lautet: „Am 30. Jänner war die neue Wahl. Sie fiel einhellig auf mich aus. Gott erbarme sich meiner in diesen unruhigen Zeiten.“ Neue Kriegsunruhen und Befürchtungen für die Zukunft — auf dem Kongreß zu Rastatt war bereits das furchtbare Wort Säkularisation gefallen — hatten den damaligen Fürstbischof von Eichstätt, Josef von Stubenberg, veranlaßt, dem Bittgesuch des Konventes von St. Walburg um Beschleunigung der Neuwahl, die gewöhnlich erst drei Monate nach dem Hinscheiden der Äbtissin erfolgte, zu entsprechen. Am 4. Februar 1799

bestätigt Eichstätts letzter Fürstbischof die Wahl der letzten Äbtissin von St. Walburg. Am 5. Juni ist ihre feierliche Weihe in der Kirche der hl. Walburga durch den Weihbischof, Grafen Felix von Stubenberg.

Die Äbtissin von St. Walburg war seit altersher Grund- und Lehensherrin. Laut Stiftsbrief vom Jahre 1034 schenkte Graf Leodegar von Lechsgemünd-Graisbach dem Kloster „Gempfing, Altheim, Sulzdorf, Dietfurt, Röcklingen, Pappenheim und Tettenheim mit allem Zubehör und Kirchen, mit dem Zehenten, eigenen Leuten, Gebäuden, Äckern, Wiesen Weiden, Wegen und Ummwegen, gebaut und ungebaut, besucht und unbesucht, Wässern und Wasserläufen, Mühlen und Fischereien". Dazu kamen im Laufe der Jahrhunderte, durch rührige Äbtissinnen erworben oder fromme Seelen gestiftet, Fischerhof und Birkhof, ferner viele Gülten, Zehenten, Zinsen, Fronen, Handlohn etc. zahlreicher Dörfer. Als frühere Kastnerin war Michaela den Untertanen und auch den zwei Klosterrichtern wie den vielen Dienstleuten — es standen allein vierundsechzig weltliche Personen im Dienste des Klosters — wohlbekannt. Großer Jubel herrschte daher, als von einem Fenster des Klosters aus das Wahlergebnis dem unten im Klosterhof harrenden Volk verkündet wurde. Böller krachten bis tief in die Nacht hinein, und am 15. Oktober fand unter Führung des Klosterrichters Aymold die feierliche Huldigung der Untertanen an die geliebte Herrin statt.

Nicht lange sollte sich Michaela freuen; gar bald wurde das goldene Brustkreuz zum drückenden Schulterkreuz. 1800 brach der gefürchtete Krieg zwischen Frankreich und Österreich aus. Auch das Hochstift Eichstätt wurde hineingezogen — mußte Truppen stellen, Kriegsbeiträge an Österreich leisten, hatte lange, drückende Einquartierungen erst österreichischer, dann französischer Truppen. Am 21. Juni mußte Äbtissin Michaela auf Befehl des Fürstbischofs mit kleinem Geleite die bedeutendsten Klosterschätze in das benachbarte noch neutrale preußisch-ansbachische Gebiet nach Kronheim bei Gunzenhausen flüchten. Der Fürst kannte die Raubgier und Erpressungssucht der Franzosen; die vergangenen Kriegsjahre hatten ihn gewitzigt. Auch wollte er die Äbtissin nicht der Gefahr aussetzen, gleich der Äbtissin Helene Groß von Trockau zur Zeit der Schwedeninvasion als Geisel verschleppt zu werden. Die Trennung von den Ihrigen war Michaela das Härteste. Gerne hätte sie mit ihnen die Last und Schrecken der französischen Besatzung und Einquartierung getragen. „Mein liebes Kloster lag mir Tag und Nacht im Sinn", schreibt sie in ihr Tagebuch. Fünfzehn Wochen währte die Trennung. Am 4. Oktober durfte sie wieder heimkehren, „und ich lebte, weil ich nur wieder bei den Meinigen war, ganz zufrieden".

Auch im Jahre 1801 hatte St. Walburg vom 10. Januar bis 30. März für französisches und bis 24. April für bayerisch-österreichisches Militär Quartier zu stellen. Doch bestand Aussicht auf baldige Erlösung. Am 9. Februar 1801 unterzeichnete der österreichische Gesandte Cobenzl nach langem, mannhaften Widerstande, der selbst den Franzosen Achtung abnötigte, im Namen seines Kaisers und auf Befehl desselben notgedrungen auch für das deutsche Reich den verhängnisvollen Frieden von Luneville, dessen unheilvollste Folge für Deutschland die Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich war. Da begann des heiligen römischen Reiches deutscher Nation Sterbestunde. Nach den Abmachungen des Rastatter Kongresses schloß die Abtretung des linken Rheinufers in sich eine Entschädigung der dadurch ihrer Güter beraubten Fürsten durch das deutsche Reich. Wie sollte entschädigt werden? Durch Schädigung anderer — der geistlichen Fürsten — durch Säkularisation. So hatte Frankreich auf dem Kongreß von Rastatt vorgeschlagen, und Preußen samt den kleinen weltlichen Fürsten hatte zugestimmt. Noch hatte der Kaiser nicht gesprochen — nun lehnt er die Lösung der heiklen Frage ab. Deshalb tritt am 2. Oktober 1801 eine Reichsdeputation zusammen; ihre Verhandlungen gehen langsam, weshalb dann die Entscheidung anderswo, in Paris fällt. Die deutschen Fürsten wollten es so. Nicht bei ihrem Kaiser suchen sie ihr gutes Recht. Es beginnt das Wettrennen nach Paris, das Feilschen um Napoleons Gunst und ein beispielloser Länderschacher im Kabinett Napoleons. Dieser verteilt nach Belieben deutsches Land, als ob es sein eigen wäre; er löst eine innerdeutsche Frage, als ob es keinen deutschen Kaiser, kein deutsches Reich mehr gebe; er entschädigt die durch ihn beraubten Fürsten durch gewissenlosen Kirchenraub. Bayern erhält u. a. das Fürstbistum Eichstätt und beginnt, noch bevor das Wiener Kabinett in Kenntnis gesetzt ist, mit der militärischen Besetzung der ihm zugedachten Länder. Am 29. August 1802 rücken zwei Kompagnien des Regiments Weix aus Straubing in die Stadt und werden bei den Bürgern einquartiert. Was das für das Kloster bedeute, wußte Michaela nur zu gut; weilte doch bereits eine Novizin aus dem aufgehobenen Benediktinerinnenpriorat Lilienberg, Katharina Jaud, in ihrem Kloster. Schnell holt sie darum bei dem in Greding weilenden Fürstbischof die Erlaubnis, drei Novizinnen, deren Noviziatsjahr beendet ist, zur Profeß zulassen zu dürfen. Am 29. September 1802 legten diese unter großem Andrang des Volkes und des bayrischen Militärs in die Hände des Weihbischofs die feierlichen Gelübde ab.

Schon zwei Monate später, am 29. November, nahm der für Eichstätt ernannte Generalhofkommissär Graf von Tassis den Treueid des

Militärs und sämtlicher geistlicher und weltlicher Beamten entgegen. Folgenden Tages wurde auch der Klosterrichter Franz Xaver Aymold als kurfürstlicher Steuereinnehmer in kurfürstliche Pflicht genommen und eine bayerische Klosterkommission in alle Klöster abgeordnet. Am 1. Dezember nachmittags zwei Uhr kam die Kommission nach St. Walburg. Michaela erzählt die Tätigkeit der Klosterkommission ausführlich in ihrem Tagebuch. „Herr Kommissär" — es war Hofkammerrat Barth — „brachte seinen Auftrag mit anständiger Höflichkeit vor und nachdem er in Beyseyn meiner, der Frau Priorin und Frau Kastnerin die Fürstbischöfliche Entlassung der Pflicht vorgelesen, wurde durch den Herrn Kanzlisten Schermer das Kurfürstliche Patent und Wappen an das äußere Hofthor angeheftet. Nach diesem in der Abtey das Kurfürstliche Mandat verlesen, das vorhandene Geld gezählt und 4091 G[ulden] 13 1/2 K[reuzer] vorgefunden. Hievon wurden mir nach meinem Verlangen zur Haushaltung 1200 G[ulden] zugestellt und das übrige in den Geldkasten gethan und verobsignirt." Nachdem noch Salbücher, Registratur, Rechnungen, Bibliothek versiegelt, wurde die Frau Kastnerin Antonie Bollerin durch Handgelübde in die kurfürstliche Pflicht genommen. Abend halb sechs Uhr zogen sie wieder ab, um am 4. Dezember und von da an jeden Tag bis zum 23. Dezember wiederzukommen. Michaela erzählt: „Unter dieser Zeit wurden alle Güter eingeschäzt, alle Einnam und Ausgab in Geld berechnet, alle aufliegenden Kapitalien, vom Kloster, von der Kirchen und von den Klosterfrauen beschrieben. Alle Natural-Einnamen in Gülten — Zehenden — Küchendiensten, und hinwieder die Ausgaben in Geld und Naturalien, auf den Unterhalt des Konvents, auf Besoldungen etc. Die auswärtigen Güter und Einkommen, als die Hofmark Gempfing, dergleichen auch die Besitzungen in Pappenheim — Preußen etc., dann die klösterlichen Höfe Birkhof und Fischerhof und dann jedes besondere Haushaltungszweig, als Bräuhaus, Mastung, Mühl, Bäcker- und Binderey wurde besonders berechnet und in 10jährigem Durchschnitt, die Zehenden aber im 12jährigen angeschlagen. Ferners wurden auch vom Herrn Kanzlisten Schermer alle Bilder etc. in der Apotecken, Krankenzimmern, gemeinschaftlichen Gängen des Klosters, dann alle Einrichtungen der Gastzimmer und Domestiken-Wohnungen, weiters alles Vieh beym Kloster und auf den zwey Höfen, als Pferdte, Ochsen, Kühe, Schafe, Geflügel ausgezählt und aufgeschrieben. Das Getreid auf den Kasten wurde auch umgemessen und der ganze Vorrath aufgezeichnet. Über die Kirchen-Ornate und Paramenten, Einrichtung der untern und obern Abtey, Tisch- und Weißzeug von der Abtey und

Konvent, Gast- und Ehehalten-Better, Überzüg und Küchengeräth wurden die Inventarien vom Kloster aus verfaßt und dem Herrn Kommissär übergeben. Den 23. Dezember war die Kommission vollendet, etliche Tage zuvor wurde alles wieder referirt und mir auf weiters übergeben." Die Kommission leistete gründliche Arbeit.

Herr Kammerrat Barth verfaßte ein mächtig großes Protokoll mit vierundzwanzig Beilagen und einem langen Begleitschreiben für die Generalhofkommission in München. Aus letzterem sei nur angeführt, was er über den Geist in St. Walburg sagt: „Ich bin schon in mehrere Klöster, aber noch in keines gekommen, wo ich eine so ganz gute Harmonie, vollkommene Zufriedenheit aller Glieder und eine Einigkeit unter ihnen antraf, die andern zum auferbaulichen Muster aufgestellt werden dürfte. Da der einmütige Wunsch, die ganze Hoffnung und das vereinigte Flehen der Frau Äbtissin, Frauen und Schwestern ist, ihre klösterliche Existenz zu erhalten und sie nur, um diese zu retten, zu allen möglichen Aufopferungen bereit sind, so konnte ich auf die Frage, was die Frau Äbtissin für sich und jede ihrer Untergebenen verlange, keine andere Antwort erhalten als: ‚Seine Kurfürstliche Durchlaucht verlangen gewiß nicht unsere Auflösung, sondern nur, daß wir zur Erleichterung der Staatsbürden beitragen, und da dieses Verlangen ganz in der Billigkeit gegründet ist, so werden wir mit Vergnügen das Möglichste dazu beitragen.' Mein mindestes Gutachten wäre dieses: Da die würdige Frau Äbtissin sich bey dem ganzen Geschäft recht edel betragen und selbst Männer dadurch beschämt, da sie die Billigkeit, den Staat nach Kräften zu unterstützen, selbst ganz eingesehen und die äußerste Bereitwilligkeit dazu gezeigt, da endlich das ganze Kloster durch Einigkeit, Zufriedenheit und Sparsamkeit sich einer mildesten Rücksicht gewiß würdig gemacht hat und die Ober- dann Unterkastnerin durch thätigste Mitwirkung das Geschäft selbst ungemein erleichterten, so muß ich meinen Wunsch mit den ihrigen vereinigen, daß dieses Kloster nicht aufgehoben werden möchte!" Es folgen dann noch eine Reihe Begründungen praktischer Art, worin er sich wieder voll des Lobes über die Klugheit und Bescheidenheit Michaelas äußert und am Schluß als schönsten Lohn seiner mit diesem Klostergeschäft gehabten Mühe die Erlaubnis zur Profeßablegung der Novizin Katharina Jaud erbittet.

Fürs erste war alle diese Mühe der bayerischen Klosterkommission umsonst. Michaela vermutet, daß der Bericht gar nicht nach München abgegangen ist. Schon munkelte man von einem neuen Länderwechsel, der auch bald eintrat. Die erste Tagebuchnotiz vom Jahre 1803 lautet:

„Dieses Jahr fing sich mit der frohen Hoffnung an, von Bayern an Toskana zu kommen.“ Im Februar schon erfüllte sich diese frohe Hoffnung. Eichstätt kam mit Salzburg an den Großherzg Ferdinand III. von Toskana, den Bruder Kaiser Franz II., als Entschädigung für seine in Italien verlorenen Länder. Am 20. Februar abends zehn Uhr traf der toskanische Gesandte, Herr von Schraut, in Eichstätt ein; am nächsten Tage erfolgte bereits die militärische Besetzung. Da die Bayern noch nicht ausgezogen, wurden die Wachen doppelt besetzt: neben den Bayern stehen die Österreicher. Am 24. ist die Entlassung aus der bayerischen Pflicht und am 25. Februar, am Feste der heiligen Patronin Walburga, die Verpflichtung des Militärs und aller amtlichen Stellen für Toskana. In Michaelas Tagebuch lesen wir: „Die Bürger brennten bis in die späte Nacht bei ihren Häusern die Flinten los und zündeten Raketen an. Abends war vor der Residenz türkische Musik. Die Feierlichkeit und die Freude des Volkes war so groß, das Vivatschreien so unausgesetzt, daß es den Bayern beleidigend auffiel. Bei ihrer Besitz- und Pflichtname waren die Bürger so eingezogen und still, kein Vivatschrei wurde gehört; sie hängten die Köpfe und atmeten sehr schwer.“

Nun atmeten die Klöster erleichtert auf und faßten neue Hoffnung. Sie kannten die edle, kirchen- und klosterfreundliche Gesinnung ihres neuen Landesherrn. Mußten sie auch sehr fühlen, daß sie nicht mehr sich selbst, sondern einem andern gehörten, der frei und willkürlich über sie verfügen durfte, so glauben sie doch wenigstens das Schlimmste nicht befürchten zu müssen. Am 19. März wurden Michaela die toskanischen Bedingungen, zwölf Punkte enthaltend, eingehändigt. Erwähnt seien hier nur folgende: Das Kloster bleibt vorläufig unter der Administration des Herrn Kommissärs Barth; ohne allerhöchste Erlaubnis darf keine Novizin aufgenommen werden; der jährliche Überschuß ist nach Salzburg abzuliefern, und der einschneidendste Punkt, der der Äbtissin viel Kummer und Sorge brachte: das Kloster sollte bestimmen, wie es sich in Zukunft für das Wohl des Staates und der Mitmenschen nützlich machen wolle. Michaela beantwortet klar und bestimmt alle zwölf Punkte in einem ausführlichen Schreiben; auf den letzten geht sie besonders ein und versucht darzulegen, wie das bisherige Leben des Gebetes, der stillen Wohltätigkeit an den Mitmenschen und der emsigen Arbeit im Kloster, wie vor allem die stete Bereitwilligkeit, die Staatslast durch Geldbeiträge zu erleichtern, ihre Existenz ganz und gar rechtfertige. Sie vermochte jedoch den Kurfürsten nicht zu überzeugen, wie die Folgezeit zeigte. Am 14. Januar 1804 wurden sämtliche Klöster in ihrem Bestande bestätigt und ihnen die eigene

Administration wieder zurückgegeben, doch mit der Bedingung, am Jahresschluß die Hauptrechnung zur Einsicht vorzulegen. Am 26. gingen die Dankschreiben aller Klöster durch den Fürstbischof an Se. Königliche Hoheit. Zum Namensfeste schickte die Äbtissin von St. Walburg dem Kurfürsten durch Vermittlung des Abtes Dominikus von St. Peter ein kostbares Sammtkofferl mit drei Fläschchen heiligen Öles. Der Kurfürst zeigte, wie Abt Dominikus schreibt, große Freude über das Geschenk. Für zwei zerbrochene Fläschchen ließ er durch den Abt zwei neue in St. Walburg anfordern.

Am 31. Mai eröffnet das kurfürstliche Ministerium in Eichstätt Michaela, daß nach dem Willen des Kurfürsten in St. Walburg eine zweite Mädchenschule errichtet werden solle; die einzige der Schwestern von Notre Dame reiche nicht aus, und St. Walburg müsse sich auch für die Allgemeinheit nützlich machen. Wie ein Blitz aus heiterem Himmel traf diese Bestimmung in den stillen Klosterfrieden. Die Äbtissin war in der größten Verlegenheit. Sie wendet sich sofort an den Minister Manfredini und legt ihm die Unmöglichkeit der Sache dar. Es fehlen die nötigen Kräfte; die wenigen tauglichen Klosterfrauen seien im Hause vollauf beschäftigt; auch gehe ihnen Freude und Lust zum Schulhalten ab, womit sie sich noch nie befaßt hätten. „Es müßte Kalk, Steine, Bretter etc. regnen oder schneuen und noch mehr der heilige Schulgeist selbst sich mit Gewalt der Herzen meiner Untergebenen bemeistern", schreibt sie an P. Plazidus. Fast ein Jahr lang führt sie den Kampf und wehrt sich mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln; denn ihr Konvent ist untröstlich, ohne gehörige Vorbildung zu einem Geschäft genötigt zu werden. Und Michaela siegt! Salzburg gibt nach und willigt in die von ihr vorgeschlagene Arbeitsschule, die am 6. Mai 1805 eröffnet wurde. „Nun Gott sei Dank Ordnung und Klausur erhalten ist", schreibt sie an P. Plazidus. „Mein glückliches lebhaftes Temperament muß ich als eine Gabe Gottes preisen; es bewirkte, was Sanftmuth und Nachgiebigkeit würden verloren haben."

Im Jahre 1805 ein neuer Krieg! Was er St. Walburg und seiner eifrigen Äbtissin brachte, erzählt diese selbst in einem Brief an P. Plazidus. „Vom 24. September bis 5. Oktober hatten wir kaiserlich österreichisches und vom 8. Oktober bis 6. November ununterbrochen kaiserlich französisches Quartier. Gleich den ersten Tag, allwo die französischen Truppen einrückten, wurden mir alle Mastochsen genommen. Zum Glück, daß ich in der Fruhe ganz still fünf darniederschlagen ließ. Wie würde es mir sonst bei so vielen Leuten ergangen sein — denn ich hatte mehr als zweitausend im Quartier. Die Verpflegung war kostspielig, auch über 800 Pferdte, die alle mit fourage versehen werden mußten. Meine Höfe, Zehendstädeln etc. wurden übel mitgenommen und schier aller fourage beraubt. Solche Hiobsposten laufen auch von meinen Besitzungen im Auslande ein. Ich kann Gott nicht genug

danken, denn ohne dessen Segen würde es um unser Haus übel gestanden seyn. Die hiesigen Klöster haben von der Bürgerschaft alles Lob. ‚Wären dieselben nicht mehr gewesen', sagen sie, ‚so hätten wir nochmal so viel Lasten tragen müssen, denn der halbe Theil derselben wurde sicher auf sie gelegt.' Nun sind sie aber entkräftet, und ihre Feinde werden ihnen zur Erholung keine Zeit gönnen. Das Urtheil über sie ist in ihrem Herzen schon gefällt, man wartet nur auf einen neuen Herrn und hofft mit Vergnügen die Erlaubnis, denselben zum Danke den letzten Herzstoß zu geben." Das klingt bitter. Aber es sollte sich nur zu bald bewahrheiten. Der Friede von Preßburg brachte den lange befürchteten Ländertausch. Eichstätt kam — diesmal endgültig — an Bayern. Von nun an zittert durch alle Briefe und Aufzeichnungen Michaelas die eine bange Frage: Was wird aus uns werden? Am 11. März 1806 fand die feierliche Übergabe an Bayern statt. In der folgenden Nacht illuminierten die Bürger ihre Stadt zu Ehren des neuen Landesherrn. Auch das Kloster St. Walburg war beleuchtet. Zu beiden Seiten des kurbayerischen Wappens strahlten zwei inhaltsvolle Inschriften. Es klingt wie der Angstschrei gehetzten Wildes:

Es lebe Maximilian, König der Baiern!
Der König schütze uns!

Und wie eine demütige, innige Bitte steht zur Linken:

Es lebe Carolina, Königin der Baiern!
Die Königin bitte für uns!

Dies war nicht mißzuverstehen. Dennoch erschien am 13. März die Klosterkommission wie 1802 und arbeitete bis 18. März. Nach Beendigung ihrer Arbeit übertrug sie der Äbtissin bis auf weiteres die Administration wieder. Einige Wochen war ihr Ruhe gewährt, da man durch die andern Klöster in Anspruch genommen war. Aber schon am 28. Mai kam der Klosterkommissär Baron von Geisweiler und verlangte mit jeder Frau und Schwester allein in ihrer Zelle zu sprechen — unbeeinflußt sollte jede ihre Meinung sagen. Michaela kannte die Ihrigen und sagte ihm die Fruchtlosigkeit seiner Bemühungen voraus. Alle seien vergnügt und keine einzige wünsche die Auflösung des Klosters. Da er jedoch auf seinem Ansinnen bestand, ließ sie jede einzeln zu ihm ins Sprechzimmer kommen, aber ganz ohne Erfolg. Michaela schreibt dem Abt von St. Peter: „Der Herr Kommissär bemühte sich auf alle mögliche Art, in der Überzeugung, wie fruchtvoll an andern Orten solche geheime Unterredungen ausgefallen, durch fragen, nachforschen, schmeicheln etc. wenigstens die Jugendlichen zu gewinnen und zu verführen. Allein seine Arbeit war, wie ich schon zuvor versichert, umsonst. Ein fataler Streich! Keine verlangte eine Abänderung — keine will aus dem Kloster. Wie kann man also dieses Stift stürzen und sich deswegen vor der Welt rechtfertigen? Bisher schrie man, die Klöster wären an ihrer Auflösung selbsten Schuld — der König hätte

keines aufgehoben, wo nicht zwei oder drei Teile überstimmten — was soll man jetzt von St. Walburg sagen? Dermal ist wie allzeit nichts besseres, als sich gänzlich dem göttlichen Willen überlassen."

Gott aber wollte, daß sie den Kelch bis zur Hefe koste. Am 3. September 1806 wurde Äbtissin und Konvent die Aufhebung des Klosters mitgeteilt. Sie beharrten darauf, beieinander zu bleiben. Man willfahrte ihrem Wunsche und ließ sie beisammen. Als Pension wurden für die Äbtissin 500 Gulden, für die Priorin 300, für jede Frau 250 und jede Laienschwester 160 Gulden festgesetzt. Für Doktor und Apotheke wurden jährlich 150 Gulden bewilligt. Falls sie das Kloster verlassen und auseinander gehen würden, stellte man ihnen eine größere Unterstützung in Aussicht. Doch sie blieben auch da treu. „In kurzer Zeit haben wir alles verloren", heißt es in einem Brief an P. Plazidus; „alles, was außer der Klausur war, wurde verkauft, verkauft vor unsern Augen, und wir haben für unsere Güter und jährlichen Renten nicht mehr als die kleine Sustentation; hiemit müssen wir leben."

Trotz ihrer zarten und durch alle Bitternisse und Enttäuschungen sehr geschwächten Gesundheit ließ sie der Herr noch zwanzig Jahre den Leidensweg gehen. Ihre geistlichen Töchter brauchten sie und ihr Beispiel. In stiller Verborgenheit, von der Welt vergessen, führen sie tapfer ihr heroisches Opferleben, viele aus ihnen noch sehr lange. Gott aber segnete sie dafür tausendfach. Noch neun aus ihnen schauten 1835, als König Ludwig I. die Wiederaufnahme von Novizinnen gestattete, die Auferstehung des Klosters, das für immer dem Tode verfallen schien. Als am 15. November 1848 die letzte Nonne der Säkularisationszeit, Deokara Hinterreiter starb, zählte der Konvent schon wieder fünfundzwanzig Mitglieder. 1852 war er bereits so stark, daß ein Tochterkloster in Amerika, St. Mary's in Pennsylvanien, gegründet werden konnte. König Ludwig III. heilte 1914 auch noch die letzte Wunde und erhob das Priorat St. Walburg zur Abtei. Heute zählt diese gegen hundert Mitglieder. Ein jedes aus ihnen weiß, wem es nach Gott sein Plätzchen am Grabe der lieben hl. Walburga zu danken hat. Äbtissin Michaela liegt schon hundert Jahre in stiller Totengruft. Uns aber ist, als lebe sie mitten unter uns, ihren Kindern; und könnte der feine, energische Mund auf ihrem Bilde sich öffnen, um uns das Geheimnis ihrer tiefen, frohen Augen, ihrer leiddurchgeistigten, männlich festen und doch so gütig milden Züge, ihrer Kämpfe und ihres großen, weltüberwindenden Sieges zu verraten, was würde er sagen? Wohl sicher St. Benedikts ernstes Mahnwort: »Vere Deum quaerere — Aufrichtigen Herzens Gott suchen!«

Joseph Guntermanns Kunstentwicklung

Von P. Ansgar Pöllmann / Beuron

5.

Jetzt erkennen wir es klar: was da in dieser Sionskuppel sich abspielt und uns zur seligen Himmelfahrt emporzieht, ist wirkliches Leben. Ehe wir uns dessen recht bewußt werden, fühlten wir uns unwiderstehlich mit diesem heiligen Strome der himmlischen Gottesgemeinschaft fortgerissen, vom ersten Blicke ab waren wir ganz bei der Sache. Selbst der zwischen Darstellern und Zuschauern vermittelnde Chor der Mysterienbühne vermag uns nicht mit solcher Gewalt in die Mithandlung des Herzens zu versetzen, wie es hier die stummen Gestalten tun. Stumme Gestalten? Nein, Gestalten, deren Formen und Farben in einem Leben vibrieren, das ihnen die Schöpferkraft einer bis ins Tiefinnerste überzeugten Persönlichkeit eingehaucht hat. Aus dem grandiosesten und edelsten Idealismus ist eine reale Wirkung erstanden, wie sie kein realistisches Werk aufzuweisen hat; ja an einem Werke wie der Guntermannschen Friedhofskuppel wird uns die zwitterhafte Unechtheit der Kunst des konsequenten, auf sich allein gestellten Realismus klar: ein Leben, das nur so ist wie das meine, armselig, niedrig, beschränkt, kann meiner Seele keine Flügel verleihen. Daher die bedrückende Wirkung auf jenen Bildern Uhdes, wo die Romantik und der idealistische Gedanke des Wiederauflebens der biblischen Geschichte unter uns den Beschauer im Stiche lassen. Was Guntermanns Kuppel predigt, ist nichts Geringeres als die Reform der Kunst im Heiligtume. Aus dem Echo, das unter dieser Halbkugel unaufhörlich webt und zittert, hören wir das Grundwort des hl. Paulus an die Kolosser: „Wenn ihr nun mit Christo auferstanden seid, so suchet, was droben ist, wo Christus ist, der zur Rechten Gottes sitzt. Was droben ist, habet im Sinne, nicht was auf Erden. Denn ihr seid gestorben und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott. Wenn Christus, euer Leben, erscheinen wird, dann werdet auch ihr erscheinen mit ihm in Herrlichkeit“ (Kol. 3, 1—4). So wohnt in der Muschel ewigfort das Rauschen des Meeres, ein unerklärliches Heimweh durchbebt sie; und so stellt das Heimweh der von oben stammenden Kunst ein wahres Leben auf, denn sie erzählt nur, was sie gesehen und erlebt hat. Hieratische Kunst ist eine Wirklichkeitskunst, deren Leben viel, viel wesentlicher sich gibt, als es ein noch so realistischer Abklatsch, eine noch so fein beobachtete Impression der äußeren Form der Dinge vermag. Hieratische Kunst ist nicht bloß ein Widerschein, sondern ein Ausdruck

des Lebens und Erlebens. Daß in unseren Tagen die am realistischen Impressionismus verödete Kunst in der Wüste eines haltlosen Expressionismus irregeht, ist die glänzendste Apologie des wesentlichen Zusammenhanges von Glauben und Kunst: die Kunst entfernt sich vom Leben in dem Maße, als sie sich vom Glauben entfernt.

Eine auf sein augenblickliches Werk gerichtete Überzeugung des Künstlers vermag im Maße dieser Überzeugung ein gewisses Alltagsleben zu verleihen; die auf das vollkommenste und höchste gerichtete Überzeugung, der Glaube, verleiht allein, was der wesensverwandten Kunst entspricht, das ewige Leben. Die Formeln des Realismus und Naturalismus sind im Grunde genommen nicht einmal Ideenassoziationen oder Erinnerungen, sondern nur Wiederholungen, Vervielfältigungen, Multiplikationen. Was an ihnen verblüfft, die technische Treue und die sachgemäße Projektion der Anschauung, liegt an den äußersten Grenzen der Kunst und kommt nur so weit in Betracht, als es der Träger eines bestimmten Sinnes ist und mit symbolischer Umdeutung eine ganz neue Schöpfung zu bieten vermag. Form soll Form bleiben. Was der Sünde und des Lasters ist, das ist nicht Leben, sondern Tod. Die Züge der Sünde und der Sorge, die ausdrückliche Schrift des Fluches auf den Menschenstirnen, der Gradmesser im Werden und Vergehen sind der allereigentlichste Gegenstand des Realismus, der Kunst, die aus dem Diesseits für das Diesseits allein sich betätigt. Der hieratische Idealismus dagegen sucht die Charakterisierung zur Rehabilitation Christi, zum Leben der Gotteskindschaft und zur paradiesischen Harmonie, die, weit davon entfernt, Schema und Langeweile zu sein, gerade das Leben in all seiner Fülle aussprüht. Man soll daher auch allerdings schematische Kunst und idealistisch-hieratische Kunst nicht verwechseln, oder besser gesagt, man soll eben Schema und Kunst wohl auseinanderhalten. Guntermanns Schöpfungen sind, ob sie auch in gewisser gleichförmig scheinenden Reihe sich wiederholen, himmelweit vom Schema entfernt; denn gerade dieses zähe Wiederholen — etwa in den zahlreichen ähnlich scheinenden Kreuzwegen — kündet nichts anderes als einen unbändigen Willen zum Leben. Immer mehr und mehr sucht Guntermann seine Typen dem lebendigen, urkräftigen Ideal näherzubringen. Er ringt mit diesen seinen Typen wie Jakob mit dem Engel und läßt sie nicht eher, als bis sie ihn gesegnet haben. Sein feines Auge, das die Unterschiede nicht in schreienden Mißtönen und Unformen sieht, setzt auch bei uns den Sinn für Individualisierung der eleganten Linie voraus. Was im Gebiete des Realismus, zumal des modernen, karikierenden, japanischen, erst laut zu schreien und unbändig sich zu

bewegen scheint, das wird beim zweiten Blick starr und stumm; Guntermanns hieratische Gebilde sind dagegen wie Standbilder, in die bei der Betrachtung immer mehr Leben und Bewegung fließt, Blumen, die klingen. Die Harmonie, die über die große Himmelsgesellschaft der Sionskuppel im Ostfriedhof ausgegossen ist, das feine Maß der himmlischen Gnadenordnung, das bestrickende Maschennetz unendlicher Beziehungen zwischen Gott und der Seele, zwischen Himmel und Erde, stammt vom Lebensbaume des Paradieses. Ist es nicht bezeichnend, daß Guntermann selbst dem Todesengel die Gestalt eines milden Lebensspenders verleiht? Seine Kunst ist eine österliche Kunst: weg von der Erbsünde ziehen seine Scharen dem verklärten Christus als dem Prinzip jeglichen Lebens zu.

So kennen wir das Leben aus dem Kirchenjahre. In der Liturgie lebt und atmet die Kirche aufs neue und immer wieder die großen Heilstaten Christi. Die Erinnerungen der Braut Christi, der Kirche, die bitteren wie die süßen, stehen im Zeichen der Verklärung; sie sind das Leben Christi unter uns, die Äußerungen seiner uns versprochenen mystischen Gegenwart, die Atemzüge seiner Brust, an die wir mit Johannes selig unser Haupt legen dürfen. Ja, eben die „Erinnerung" ist die Grundlage des Gottesdienstes und auch jener Kunst, die sich als wesentlichen Gottesdienst fühlt, nach dem Befehle Jesu Christi, der die gesamte katholische Gottesdienstordnung in sich schließt: „Tuet dies zu meinem Andenken." Die Verklärung der Liturgie und der liturgischen Kunst geht von dem verklärten Leibe Jesu Christi im allerheiligsten Altarssakramente aus. Wir durch die Gnade Christi und in der Kraft des Hl. Geistes zum Schoß der Dreifaltigkeit emporgehobenen Erben des Reiches können uns unmöglich genügen an einer äußeren und akzidentellen Kunst, die das Siegel der Gotteskindschaft nicht zur Signatur hat. Die Menschenseelen, die der Sendungen Christi und des Hl. Geistes voll sind, können nur auf Bergen wohnen, die in die Weihrauchwolken ragen, und können nur über die „Frühlingswiesen" des Paradieses schreiten, von denen Prudentius so oft singt, wenn ihn die Pracht der altrömischen Basiliken und ihrer musivischen Gebilde begeistert. Daß die Kunst Verklärung sein soll, weiß heute jedes Kind. Daß aber diese Verklärung der modernen Kunst, die nur äußerlich wirkt, unmöglich dem ganzen Heimweh des Menschenherzens entspricht, fühlen heute leider nur allzuwenige. Wir sind zu äußerlich geworden, wir sind nicht mehr wesentlich. Die Verklärung der Kunst muß aber aus dem tiefsten Inneren als ein Licht, das sich nicht mehr zurückhalten läßt, herausbrechen, sie muß wirklich im Begriffe liegen. „Alle Herrlichkeit dieser

Königstochter kommt von innen" (Ps. 44). Dort ist die Kunst am höchsten, wo sie am wesentlichsten ist. Wo aber ist sie am wesentlichsten? Nicht dort, wo sie sich abmüht, „ganz Natur" zu sein, denn dort sinkt sie ja in Staub zurück, sondern dort, wo sie mit der Religion in die Einheit des Begriffes aufsteigt, wo sie die Gnade Christi mit dem erst nach der Auferstehung des Fleisches wieder vollkommenen Umfang der Ur- und Erbgerechtigkeit (justitia originalis) in das Leben der Braut „ohne Runzel und Makel" projiziert. Dergestalt reflektiert Guntermanns Sionskuppel den Strahl aus dem Reiche, das nicht von dieser Welt ist, und deshalb kann er auch „die Ankunft unseres Herrn Jesu Christi und unsere Versammlung um ihn" (2 Thess. 2, 1) aller Schrecken zu berauben wagen und mit seiner Masse der Seligen nach dem Vorgange des Liebesjüngers der Offenbarung jedem Rest von jansenistischer Rigorosität Trost über Trost entgegenstellen.

So wird seine Kuppel im Ostfriedhofe nicht nur zur Apologie des Reiches Christi schlechthin, sondern im engeren Sinne zu einer Predigt der Liturgie und ihres Lebenstrostes. Und aus dieser Predigt richtet sich ein Abschnitt an die Künstler des Heiligtums, an die sogenannten „christlichen Künstler", ein Abschnitt, um dessentwillen ich diese Sionskuppel einen Grenz- und Markstein genannt habe; er richtet sich gegen die Menschenfurcht. Gewiß bekämpfen wir mit Recht die unkünstlerische Weichlichkeit, die uns gewisse Kunstanstalten aus Frankreich herübergebracht haben, aber die moderne Blasiertheit gegen alles intim Seelische, gegen alles ausdrucksvoll Weiche, das ein Stück der gehorsamen Demut und der leidenden Abhängigkeit von Gott ist, steht mit ihrem einseitigen Größenwahn und mit ihrer sportmäßigen Erdhaftigkeit genau so weit vom Wesen der Kunst und der Religion ab. Es muß schon einmal gesagt sein, daß die christliche Kunst der letzten Jahrzehnte stark unter der Menschenfurcht gelitten hat. Gewisse Künstler und Kritiker haben zu sehr nach den Größen der malerischen Welt und nach dem Geschmacke kaum noch christlich orientierter Gebildeter, viel zu wenig aber nach dem Christus der Heiligen Schrift und nach dem Geschmacke der katholischen Kirche sich umgesehen. Der Geschmack der katholischen Kirche ist niedergelegt in der Liturgie. Guntermanns Sionskuppel ruft die Künstler des Heiligtums zum Studium der Liturgie zurück. Wer denkt, wo das Wort Menschenfurcht fällt, nicht an die tröstliche Mahnung Christi, nicht zu zittern beim Schritt vor die Großen dieser Welt, weil der Hl. Geist das rechte Wort auf die ihm dienenden Zungen legen wird. Wir haben es gesehen, wie dem Meister der Sionskuppel die religiöse Inspiration auch zur künstlerischen Vision geworden ist. So

sagt der Prophet Osee, da er die Künstler Israels mit dem heidnischen Geschmacke liebäugeln sieht: „Geteilt ist ihr Herz, darum werden sie zugrunde gehen; Er wird zerbrechen ihre Bilder“ (10, 2).

Das aber ist das Geheimnis von Guntermanns Größe und Macht, die Einheit und Geschlossenheit seiner Anschauung. Als ein Schüler der benediktinischen Überlieferung hat er es gelernt, mit dem Patriarchen der abendländischen Mönche das ganze Weltall in einem einzigen Sonnenstrahle zu begreifen. So stellt sein malerisches Werk einen vollendeten Kosmos dar, worin die eine große Sonne des Christentums leuchtet, die Eucharistie. Christi Neuschöpfung der Welt durch die Gnade ist ein künstlerisches Programm; daher diese Heiterkeit, dieser Friede, dieser Trost, dieses Glück. Unter Guntermanns Friedhofskuppel faßt uns jenes Heimweh unwiderstehlich, das Christus als eine Wirkung seines verklärten Leibes vorausgesagt hat: „Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, dann werde ich alles an mich ziehen“ (Joh. 10, 32).

6.

Zum Verständnis eines der denkwürdigsten Vorgänge im Seelenleben der Münchener Kunstgeschichte führt ein Vergleich des Guntermannschen Entwurfes, jener preisgekrönten Miniaturkuppel, die bezeichnenderweise unter dem Motto „Sankt Paul“ lief und die sich heute in der Münchener städtischen Maillingersammlung befindet, mit dem fertigen Werke auf dem Ostfriedhofe. Denn, ob auch der Grundgedanke und die Gesamtkomposition so ziemlich dieselben sind, so weisen doch Skizze und Ausführung so eine unendlich innere Verschiedenheit auf, daß sie ohne weiteres als die Ausflüsse zweier von einander unabhängiger Künstlerpersönlichkeiten angesprochen werden müssen. Diese Miniaturkuppel, die damals, 1896, so laute Rufe des Entzückens hervorgerufen hatte,[1] stand noch ganz im Banne eines von Heinrich Heß

[1] Die keineswegs katholische „Augsburger Abendzeitung“ brach zu Anfang Juli 1896 (Nr. 185, S. 7) in den hellen Jubelruf aus: „Es ist nicht leicht ein religiöses Werk der Neuzeit geschaffen worden, welches so aus gläubigem Herzen und andächtigem Versenktsein in den biblischen Stoff zu kommen scheint.“ „Wenn die Ausführung im großen ebenso gelingt, so wird dieses Werk Zeugnis davon geben, daß in der heutigen christlichen Kunst noch der Geist der frommen altdeutschen Meister lebt.“ Sie ist gelungen; Guntermann hat sein farbiges Versprechen glänzend eingelöst. Als am Nachmittag des Allerheiligenfestes 1900 die Aussegnungshalle des östlichen Friedhofes dem öffentlichen Gebrauche übergeben ward, schrieben die „Münchener Neuesten Nachrichten“ (Nr. 508, 2. November 1900) in stolzer Heimatfreude: „Keiner der prächtigen italienischen Friedhöfe, keine Stadt des Kontinents kann sich des Besitzes eines solchen Bestattungsraumes rühmen.“ Damit war die Architektur Hans Gräßels und das Sionsbild Guntermanns in gleichen Stücken vermeint. Was aber auf Guntermann allein traf, das stand in diesem Aufsatze („Die große Rotunde im östlichen Friedhof“) ein

ausgehenden Einflusses; sie war das letzte Werk einer nazarenischen Stilperiode Guntermanns, die mit dem Jahre 1885, dem Jahre der Niederlassung in München, einsetzte und somit rund ein Dutzend Jahre dauerte.

An den Beginn seiner nazarenischen Zeit setzte Guntermann mit jener rätselhaften Schlagfertigkeit und Unvermitteltheit, die wir in seinem künstlerischen und psychologischen Entwicklungsgange des öfteren antreffen, den „kreuztragenden Heiland“ (1886) als eine abgeschlossene Stichprobe seiner fertigen Persönlichkeit. So sehr sich alles, was in der Zeit von 1885 bis zum Jahre 1896 entstand, von dem unterscheidet, worin wir die eigentlichste Note Guntermanns erblicken, ebensosehr ist nun gerade dieser „kreuztragende Heiland“ völlig eins mit den großen Erzeugnissen der gewaltigen Reife, die an den Stufen des Welten-

---

paar Zeilen weiter oben: „Die Gefühle des Schmerzes und der Trauer der Leidtragenden sollen gemindert werden durch die tröstliche Empfindung, daß die Geschiedenen durch ihren Hintritt der ewigen Freuden teilhaftig werden. Diese Idee ist ausgedrückt in dem nun vollendeten Kuppelbild, diesem großartigsten Zyklus, der seit vielen Jahren in einem monumentalen Bauwerk zur Ausführung gekommen ist ... Die sinnige Komposition, fern von landläufigen Allegorien hatte (1896) allgemein die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, und wir sehen am fertigen Bilde, daß die Stadtgemeinde und ihr Verwaltungsrat der Friedhöfe eine gute Wahl getroffen haben.“ Das „Neue Münchener Tagblatt“ (2. Nov. 1900: Nr. 306, S. 6), das seinem damaligen Leserkreise entsprechend die Fragen der Kunst nur in Ausnahmefällen behandeln konnte, drückte ebenfalls in einem umfangreichen Aufsatze den Stolz der Münchener Bürgerschaft aus, ein solches Meisterwerk zu besitzen, und sagt dazu: „Es ist eine großartige Darstellung, wie sie wohl schon seit sehr langer Zeit nicht mehr in München gemalt wurde.“ Das war immer und immer wieder der Refrain, der sich als eine kräftige Welle durch die Presse ganz Deutschlands fortpflanzte: man stand vor einem Wunder aus versunkenen Zeiten, vor einem vollendeten Beispiel monumentaler Möglichkeit, vor einem bahnbrechenden Kapitel deutscher Kunst. Robert Kohlrausch drückt das in seinem ehemaligen Blatte, im „Hannoverschen Courier“ (20. November 1900) also aus: „Es gibt meines Wissens in ganz Deutschland keine Stätte des Todes, die auch nur annähernd mit der kürzlich vollendeten Leichenhalle des östlichen Friedhofs an ernster Schönheit und feierlichem Glanze verglichen werden kann.“ Die Vollständigkeit und Gerechtigkeit erheischt es, auch die peinliche Tatsache zu buchen, daß der „Bayer. Kurier“, sehr wohl beachtet: der damalige „Bayerische Kurier“, in einem ganze dreizehn Zeilen umfassenden Eröffnungsberichte (4. und 5. Nov. 1900: Nr. 302/303, S. 3) eine kleine Kostenrechnung der gesamten Friedhofsanlage brachte, des Gemäldes und seines Meisters aber keine Erwähnung tat; er hatte damals als Organ der Sezession Besseres zu tun. Um so tiefer und eindringlicher ging der den christlichen Künstlern Münchens unvergeßliche Pfarrer F. Festing in einem prachtvollen Aufsatze der „Augsburger Postzeitung“ (1901: Nr. 148, 3. Juli und Nr. 149, 4. Juli) dem bedeutsamen Probleme nach, das langsam, wie ein Kristall gewachsen war und nun auch in der Tat wie ein Kristall betrachtet sein wollte. Auch Festings Aufsatz ist langsam gewachsen: er hatte das Werk im Laufe der vier Jahre entstehen sehen und über seine Eindrücke regelmäßig der Öffentlichkeit Bericht erstattet. Sein feinsinniges Urteil war der Abschluß und Kern der zeitgenössischen Kritiken: was andere ahnten, bewies und bestätigte er und faßte es in der Überschrift zu seinem Essai: „Die schönste Leichenhalle Deutschlands“ zusammen.

richters der Sionskuppel mit dem Anfang des Jahres 1897 anhub. Schon ein paar Jahre vorher (1881) hatte Guntermann von Prag aus in einem Apsidenchristus zu Meiningen trotz der Beuroner Schulstilistik den Grund zu einem Typus gelegt, dem er sein ganzes Leben widmen sollte. Im „kreuztragenden Heiland" schloß dieser Typus seine erste Entwicklungsreihe. Gleichsam um durch eine öffentliche Abstempelung die vollendete Vorahnung seines persönlichsten Stiles sicherzustellen, trug Guntermann seinen „kreuztragenden Heiland" in den „Kunstverein", wo er viele Anerkennung, aber keinen Käufer fand, und dann — da er sein seelenvolles Scheibenbild wie eine Hostie im Heiligtume seiner Werkstatt erhöht hatte — überließ er sich fast unbekümmert all jenen Einflüssen, die ihn zu München in ihren Bann schlugen. Der „kreuztragende Heiland" war sein Wappen und sein Wahlspruch, an dem alles Schädliche seine Wirkung verlor. Seinen Christustypus hatte er so markant aus der Tiefe seines Herzens ans Licht gebracht und geformt, daß er ihn auf noch so vielen Seitenwegen nicht mehr aus dem Auge verlieren konnte. Man könnte diese zwölfjährige nazarenische Zwischenzeit, die vor allem dem Broterwerbe galt, für verloren halten, da in ihr ein gewisses Schwanken und unsicheres Tasten die Einheit des künstlerisch Persönlichen immerhin beeinträchtigte. Allein es war, ganz abgesehen von den Wegen der Vorsehung, diese Zeit für Guntermann jene Einsamkeit und Stille, aus der alles Große geboren wird. In seelischer und leiblicher Not ganz auf Gott und sich selbst gestellt, konnte er seinen Charakter zur Reife und sein handwerkliches Können zur Vollendung bringen. Es ist ja allerdings in dieser Zeit manches entstanden, für das der Guntermann von heute nur mit gemischten Gefühlen seine Vaterschaft bekennen wird, allein weitaus das meiste hat durchaus selbständigen Wert und würde als Schluß und Resultat einer Gesamtentwicklung kunstgeschichtliche Beachtung verdienen. Welcher Einfluß auch immer gerade in den Vordergrund trat, so war er doch nie so stark und so einsam, daß er Guntermanns Persönlichkeit zugedeckt hätte; im Gegenteil zeigt die Miniaturkuppel einen restlos ausgereiften und persönlichen Stil, der — wie wir aus den Zeitungen von 1896 ersehen haben — als etwas Überragendes und Selbständiges, als etwas Urtümliches und schlechterdings Einzelnes die Herzen im Sturm eroberte. Aber lassen wir einmal, um uns über diese verschiedenen Einflüsse Klarheit zu verschaffen, kurz jene zwölf Jahre Revue passieren.

Noch im Jahre 1885 begann Guntermann seinen ersten Kreuzweg, wenn wir den für Rumbeck, Kleinschen Geistes, als eine bloße Schul-

aufgabe außer acht lassen, und zwar für die katholische Pfarrkirche zu Meschede in Westfalen. An den hochformatigen Zinkplatten arbeitete er bis 1887 mit einem Tagesverdienste von fünf baren Mark. Noch war ihm das fein geschlossene Kompositionsgesetz nicht aufgegangen: Löcher in den Figurengruppen machen sich noch störend bemerkbar, aber der Kreuzweg atmete bereits jene tiefgehende Frömmigkeit aus, die den Grundton in Guntermanns Kunstcharakter bildet. Deshalb sollte ihm auch die Ausmalung der Apside derselben Kirche übertragen werden. Die Farbenskizze zeigte einen thronenden Christus mit den zwölf Aposteln und den vier Evangelisten in bereits meisterhafter Lösung des Wandproblems, ganz in der Art der Basilika und der Allerheiligenhofkirche. Für Westfalen hätte das vollendete Werk zu einem Ereignis werden können, allein der zuständige Bischof, Kaspar Drobe von Paderborn, urteilte darüber, er sehe nicht ein, daß in eine so alte Kirche eine so kostbare Malerei kommen solle. Die Kostbarkeit war just auf zweitausend Taler westfälischer Rechnung, somit auf sechstausend Mark angesetzt gewesen. Aber immerhin durfte Guntermann 1887 in eben diesem durch seinen Landsmann Grimme berühmt gewordenen Städtchen an der Ruhr das alte Altarbild der Kirche restaurieren, was ihn in seine Heimat führte und ihm auf dem Rückweg nach München die erste Rheinfahrt ermöglichte. War ihm auch der „Mescheder Wind" nicht gut bekommen, so stellte sich doch ein Werk damals in seinen Gesichtskreis, das ihm wieder neue Möglichkeiten und auch neue Gefahren vermittelte, die Apollinariskirche von Remagen mit den entzückenden Wandbildern der Müller, Deger und Ittenbach. Was ihm also wegen Überfüllung der Düsseldorfer Akademie seinerzeit von Andreas Müller verweigert ward, das stellte sich ihm, dem angehenden Meister, in seiner höchsten Vollendung dar, und seitdem rang noch lange der Düsseldorfer Geist mit dem Heßschen Erbe in ihm um die Herrschaft.

Das für Deutschland ominöse Jahr 1888 ließ sich auch für Guntermann gar böse an. Abgesehen von einem Altarbild (dorngekrönter Heiland) für das schon mehrfach erwähnte Rumbeck und einem anderen (Mariä Heimsuchung) für die Dorfkirche von Weilheim bei Hechingen in Hohenzollern gab es keinen Auftrag. Denn die umfangreiche Skizze für die Ausmalung der Abteikirche von Seckau in Steiermark, die Guntermanns Gönner, Abt Ildefons Schober, der nachmalige Erzabt von Beuron, bei ihm bestellte, kam nicht zur Ausführung. Und das war gut so für beide Teile, denn Schobers Gönnerschaft ging damals nur aus einem großen Mißverständnis gegenüber dem Besten, was Beuron der modernen Kultur zu bieten hatte, hervor. Nur eine Reise

nach Erfurt legte den Grund zu späteren großen Aufträgen. Sonst suchte Guntermann durch Federzeichnungen an Zeitschriften ein weniges zu verdienen, aber ohne Erfolg. Die Auerschen Blätter in Donauwörth nahmen selbst ein so tieffinniges und doch populäres Stück echt Guntermannscher Mystik wie die „Verspottung Christi" nicht an, auf der die geistigen Mächte des modernen Kulturkampfes — Staatsidee, Philosphie, Presse — in ihrem christusleugnerischen Werke mit trefflicher Ironie bloßgestellt sind.

Remagener Erinnerungen dominieren in den wenigen Schöpfungen des nächsten Jahres 1889, in einem Altarbild (Hl. drei Könige) für Allendorf bei Arnsberg in Westfalen, in einem Abendmahl für die Blutkapelle in Büren, ebenfalls in Westfalen, und in einer hl. Brigitte für die Pfarrkirche von Weiberg bei genanntem Büren. Die gleiche Müllersche Weichheit fließt noch um die „Rosenkranzkönigin", die Guntermann 1890 für Allendorf lieferte, während ein Wandbild (Geburt Christi) zu Nonnberg bei Salzburg, stiftungsgemäß in Beuroner Manier gehalten, ihn seinem eigentlichsten Gebiete, der Monumentalmalerei und damit auch einer kräftigeren Auffassung wieder zuführte, die 1890 bis 1891 in der ersten Periode der Ausmalung der Erfurter Lorenzkirche bereits zur Geltung kam. Heß trat wieder mehr in den Vordergrund, so zunächst in den Arbeiten für die Pfarrkirche von Guntermanns Heimat Assinghausen (1891), Kasein-Gemälden, die ob der großen Feuchtigkeit dieser vom Architekten Güldenpfennig von Paderborn zu leicht gebauten Kirche bereits nur allzusehr gelitten haben (Maria mit den Patronen der Assinghauser Kirche; Dreifaltigkeit mit den vierundzwanzig Ältesten; Abendmahl; Apostelbrustbilder). Assinghausen erhielt Guntermanns zweiten Kreuzweg. Gerade diese Assinghauser Wandgemälde sind in wunderbaren Miniaturen der Farbenskizzen erhalten, wie sie nur das feingestimmte Herz und die in unermüdlichem Fleiße geübte Hand eines Geistesverwandten des Fra Angeliko und der alten deutschen Meister zu erstellen vermögen, in Prachtstücken eines fast allzu sensitiven Farbengeschmacks. Einem ähnlichen Schicksal fielen die zahlreichen Wandbilder in der Liebfrauenkirche zu Dortmund (1892 bis 1894) anheim, das heißt, auch sie haben großenteils unter der Feuchtigkeit gelitten und auch sie sind in wundersamen Miniaturskizzen erhalten. Die Kunstgeschichte wird sich mit diesen Miniaturen und Zeichnungen Guntermanns einmal eigens zu beschäftigen haben: denn wie die Monumentalmalei des Mittelalters, die der Wände und der Kirchenfenster, ihr wahres Verständnis erst aus der Kleinmalerei des Buchschmuckes schöpft, so wird man Guntermanns Kompositionsweise

in ihrem Teppichcharakter erst begreifen, wenn man den zeitlosen Stil seiner Miniaturen auf sich hat wirken lassen, das heißt, wenn man den Duft des Blumigen in der »ars perennis« auch aus seinen Skizzen hat steigen gefühlt, so zwar, daß die Erinnerungen oder vielmehr die Ideenassoziationen sich in allen Kunstzeitaltern melden, von den romanischen Rankengebilden über die idyllischen Spiele der Kleinmeister zu den Farbenverzückungen der Rokokodekorateure. Das macht ihn ja gerade zu einem persönlichen Vertreter jener farbenmischenden Impressionen der musivischen Altchristen, deren Kuppeln und Arkaden im Dichter Prudentius immer wieder den Vergleich einer „Frühlingswiese" auslösen. Die naive Farbenfreude spielt sich da aus in den Grenzen einer einheitlichen Gebundenheit durch die klassische Rücksicht auf den architektonischen Gesamteindruck; nicht irgendein stimmungsvoller Gemeinton, der allen Farben beigemischt und zu allen Einzeltönen in Verhältnis gesetzt wird, erweckt den Eindruck des Einheitlichen, sondern wie auf den besten Glasgemälden der romanischen Epoche oder auf den Mosaiken des heidnisch-christlichen Zwielichtes aus all den scheinbar unvermittelt nebeneinander gesetzten Farben ein Ton steigt, den man einzeln auf der ganzen Fläche vergebens suchte, so quillt das Leben der Stimmung aus dem Innersten des Guntermannschen Farbengefüges. Das ist altchristliche Impression, die man verloren hat, als man von den deutschen Meistern des späten Mittelalters weg den verklärenden Gesamtton erst in der berühmten braunen Ateliersauce und dann in der barbizoniden Atmosphäre gesucht hat. Die modernste Malerei, die dieser Stimmung auf Grund der naturgemäßen Selbständigkeit der Einzelfarbe wieder nachgeht, wittert ein Wesensverwandtes in den Primitiven: ihr fehlt nur der letzte und einzige Schlüssel zu dem großen Geheimnis, den Guntermann besitzt, der monumentale Sinn des wahren Christentums und, damit verbunden, die künstlerische Demut.

Unter den zahlreichen Gemälden, die hier in der Dortmunder Liebfrauenkirche zumeist im Jahre 1894 entstanden sind, finden sich neben einem Jüngsten Gericht, einer Himmelfahrt Mariä, einer Kreuzigung und einem Abendmahl ein paar Stücke jener urchristlichen und urdeutschen Mystik, durch die Guntermann für die Kunst des Gotteshauses über kurz oder lang einmal anregend, wenn nicht bahnbrechend wirksam werden muß, soll das barocke Getue endlich einmal dem inneren Geiste weichen. Ein Maler muß malen können, schön, aber ein Künstler muß auch Ideen haben, sonst hilft ihm alles Malen nichts. Und Guntermann hat Ideen, deren Same aus dem Weizenfelde des göttlichen Logos stammt. Da ist ein Christus, der von oben her unter

Engelbegleitung auf Wolkentreppen zu den mühseligen und beladenen Scharen herabsteigt, die das „Kommet zu mir“ mit dem „Klopfet an“ an der Türe, die da dieser Christus selbst ist, verbinden. Da ist ferner eine „Selbstentäußerung Christi“, d. h. ein Abschied Christi aus dem Schoße der Dreifaltigkeit und eine Kreuzaufnahme im Himmel, eine Idee, die ganz ähnlich für Ettlingen in Baden geplant war, hier aber Farbenskizze geblieben ist. Wem kommt da nicht das Weihnachtsbild von Heinrich v. Heß in den Sinn, wo Engel das göttliche Kind nebst Kreuz und Dornenkrone vom Himmel zur Erde tragen? In solchen Erfindungen gibt sich die Wesensverwandtschaft von Guntermann und Heß noch deutlicher kund: sie sind der Ausdruck ein und desselben Spürens und Suchens nach dem Sitz der altchristlichen Seele. Und da ist zum dritten im Chorgewölbe eine Madonna von unaussprechlicher, angelesker Süßigkeit in der Auffassung jener malerisch geistigen Mystik, in der Guntermann, heute wenigstens, ganz einzig dasteht, und in der sich seine absolute Persönlichkeit kündet. Maria hat auf der Erde hockend dem auf ihrem Schoße stehenden göttlichen Kinde, das zu beiden Seiten von je einem knienden Engelpaare adoriert wird, einen Thron gebildet: in weitem Kreise um sie her liegt als ein Teppich das vielgefältete Unterstück ihres Gewandes, ein Musterbeispiel für die geistige, sprechende Behandlung des Faltenwurfes bei Guntermann. Die lauretanische Symbolik des „Sitzes der Weisheit“ und der „geistlichen“, oder besser nach dem lateinischen Texte, der „mystischen Rose“ hätte sich nicht wohl sachlicher und malerischer zum Ausdruck bringen lassen. Was die alten Glasmaler mit ihrem Stammbaum Jesse umständlich und mehr äußerlich suchten, ward hier auf die denkbar einfachste Weise und von innen heraus erreicht. Maria ist auf diesem Meisterbilde wirklich ein „Sitz“ der Weisheit und voll erschlossene, vielblättrige blühende Rose zugleich.

Je mehr nun die Zeit dem großen Ereignis in Guntermanns Leben zutreibt, um so erfolgloser läßt sich alle seine Mühe an und um so schwerer lastet der Mißmut auf seiner Seele. Gerade die Jahre 1895 und 1896 schienen keinen anderen Zweck zu haben, als dem nun vierzigjährigen Meister die Türe des Musentempels vollends zu verschließen. Wenn je einer, hat damals Guntermann die „himmlischen Mächte“, von denen Goethes Harfner singt, fühlen gelernt. Wir kennen aus den Führungen der Vorsehung diese „dunkle Nacht der Sinne“. Wir haben auch schon aus manchem Malerschicksal diese dumpfe Verzweiflung erfahren, die eine Verzweiflung an der Kraft der eigenen Persönlichkeit ist. Rußend schwalgt nur noch das unterernährte Flämm-

lein über den letzten Öltropfen und vermag keine Helligkeit mehr zu geben; das von den Sorgen zermarterte Gehirn wird großer künstlerischer Gedanken unfähig. Die Entscheidungsstunde des Glaubens und der Kunst wirft ihre gigantischen Schatten. Wehe dem, der in dieser Stunde zittert!

Im Jahre 1895 verdiente Guntermann mit der Restaurierung zweier gotischer Altarflügel für eine unterfränkische Kirche ein paar Groschen. Alle übrige Arbeit, umfangreiche Pläne für die romanische Filialkirche von Heroldsbach bei Bamberg, für deren Apside Guntermann einen Gnadenstuhl mit der leidenden, streitenden und triumphierenden Kirche gedacht hatte, war umsonst. Neue Pläne für diese Kirche fanden ebensowenig Verständnis. Es bedeutete dem hochsinnigen Meister schon eine böse Enttäuschung, daß ihm die A. von Oer vorgezogen wurde. Nicht minder umfangreichen und fein durchgearbeiteten Plänen einer Sebastianslegende für die vom Architekten Steiner in Brülisau (Kanton St. Gallen) erbaute romanische Kirche blieb der Erfolg ebenfalls versagt. Guntermann mußte sich mit einem „Mannaregen" im Chor dieser Kirche zufrieden geben. Ein kleiner aber hübscher Auftrag für das Wallfahrtskirchlein „Käppele" bei Zeil am Main, in dessen Chorgiebelfeld Guntermann eine Krönung Mariä mit einer klassischen Madonna malte, fiel bereits mit den Vorbereitungen für den Ostfriedhof zusammen und beschäftigte den Meister bis in den Herbst 1896 hinein. Aber als er die Pläne seiner Sionskuppel herstellte, im Frühling dieses seines Prüfungsjahres, hatte er den Auftrag für das „Käppele" noch nicht. Das Ausschreiben des Magistrates der Hauptstadt München traf ihn in seinem Atelier in der Pettenkoferstraße im Zustande einer unsagbaren seelischen Depression. Aber es war wie ein Blitz, der in die dumpfe Atmosphäre fuhr. Guntermann raffte mit westfälischer Energie alle seine Kraft zusammen, und wo er einmal die Vorsehung am Werke spürte, kehrte ein fröhlicher Schaffensgeist wieder bei ihm ein. Nach vierteljährigem Fleiße lieferte er am 1. Juli 1896 seine Miniaturkuppel an das Preisgericht ab, am 3. Juli fiel ihm einer der ausgesetzten Preise zu und bereits zwei Tage später erschien sein Freund Professor Balthasar Schmitt in Gehrock und Zylinder an seiner Türe, um ihm mit der Kunde des Auftrages auch den ersten Glückwunsch darzubieten. (Schluß folgt.)

* *

*

Zur religiös-liturgischen Gemeinschaft

Von P. Chrysostomus Panfoeder / z. Zt. Beuron

Einer der tiefsten und fruchtbarsten Begriffe der gesamten Religionsphilosophie ist der von der Gemeinschaft. Jeder auch nur flüchtige Versuch, das Eigentümliche der religiösen Gemeinschaft herauszustellen, muß zurückgehen auf die grundlegenden Anschauungen der Religion. Nach dem Wesen der religiösen Gemeinschaft fragen heißt nichts anderes, als die letzten Voraussetzungen der wissenschaftlichen Religionsphilosophie aufgreifen.

Im katholischen Lager widmet man seit einer Reihe von Jahren diesem Begriffe viel Aufmerksamkeit. Wirkt er doch in unserer religiösen und liturgischen Erneuerung, in unserer Jugend- und Akademikerbewegung — denken wir nur an die ersten Tagungen des Quickborn auf Burg Rothenfels sowie an die Versammlung der Akademiker in Essen 1925 — als eine der stärksten Kräfte. Manches trug er bei zur Klärung der Anschauungen, zur Verlebendigung der Religiosität.

Auf nichtkatholischer Seite wurde — auf Grund eines allerdings nicht ganz unberechtigten Sichaufbäumens gegen eine überlebte Kultur — die Gemeinschaftsidee mehrfach übertrieben. Eine einseitige Überschätzung der Gemeinschaft war es, wenn die freie Jugendbewegung unumschränktes gemeinsames Wandern und Leben, restlose Offenheit und Aufgeschlossenheit, reine Gemeinschaft verlangte (erste Hohemeißnerformel). Über das Ziel geht es hinaus, wenn einige Soziologen die Gemeinschaft der Vertragsgesellschaft gegenüberstellen, in der Gemeinschaft einseitig das Ideal sehen, die Rechtsgesellschaft entidealisieren (Tönnies). Nicht zu billigen ist es, wenn einzelne Kreise in Kraft der Gemeinschaft die Naturbezogenheit des Menschen, die leibliche Seite seines Wesens überbetonen (Stephan George). Die katholische Auffassung hat sich infolge der vom Glauben in die Seele hineingesenkten gesunden Unterlage durchweg von solchen Überschreitungen frei gehalten. Der Katholik lehnt jede heidnische Färbung des Gemeinschaftsbegriffes ab. Er weiß, daß er in jedem Augenblicke zugleich als einsames Individuum und als Glied des Ganzen dasteht und handelt, daß Persönlichkeit und Gemeinschaft sich durchdringen müssen, daß niemand für sich allein steht, sondern jeder in allen Lebenslagen, selbst in größter Einsamkeit, als Individuum und Gemeinschaftswesen wirkt.

Was uns Katholiken aber noch fehlt, ist dies, daß wir die Gemeinschaft nicht lebendig genug zur Geltung bringen. Ein zweifaches geht uns vorerst ab. Einmal denken wir theoretisch die Gemeinschaft noch nicht bis zu Ende durch. Die Gemeinschaft muß sich bis ins Einzelne erstrecken; so, um nur eines zu nennen, auch auf das Eigentumsrecht. So sehr wir auch den Eigentumsbegriff gegen allen falschen Kommunismus verteidigen, so ist er doch nicht individualistisch, sondern sozial zu fassen. Es gibt kein wahres Eigentumsrecht, das nicht seine soziale Seite hätte, kein Eigentumsrecht, das die berechtigten Ansprüche anderer auf Persönlichkeit, Freiheit und Berufserfüllung, die Gemeinschaft und deren Gerechtsame verkürzen dürfte. — Sodann ist die Gemein-

schaft praktisch noch zu wenig in unser Mark und Bein eingedrungen. Wir wirken das Gemeinschaftsempfinden noch nicht genügend aus; wir steigen noch nicht selbstvergessen und opferwillig hinab in die Not und das Elend unseres Volkes.

Darum dürfen wir Bücher, die uns in ein gesundes Gemeinschaftsleben einzuführen vermögen, von Herzen begrüßen. Im Folgenden sollen einige Werke unter diesem Gesichtspunkte zusammengefaßt werden. Zwar zielen nicht alle ausschließlich auf die Gemeinschaft ab; aber sie kreisen doch irgendwie um sie. Das darf nicht wundernehmen. Gemeinschaft ist ein Kernproblem des Christentums und der Kirche. Wer darum auf das Wesen der christlichen Religion eingeht, muß sich auch mit der Gemeinschaft auseinandersetzen.

In weitherzig-katholischer Auffassung wollen wir das Schöne, das Protestanten uns über die Gemeinschaft zu sagen haben, dankbar aufnehmen. Dem protestantischen Gemüte liegt dieser Begriff an und für sich weniger. Ihm ist Religion nicht so sehr Sache der Gemeinschaft als des „Christenmenschen", des einzelnen. Der Protestant vertritt den Grundsatz der Isolierung, des Alleinstehens. Er verleugnet in gewissem Sinne den Wert der Geschichte, der Überlieferung, da er das religiöse Leben auf sich selber stellt. Der evangelische Christ braucht keine Autorität, da er sich selbst in religiösen Fragen Autorität ist. Er trennt sich von den übrigen Gläubigen, da ihm Frömmigkeit nur einzelpersönliche Herzenshingabe bedeutet. Er ruft auch keine Heiligen an, da das Abgötterei wäre. Gleichwohl wenden sich aber auch protestantische Theologen wieder mehr und mehr der Vorstellung von der Gemeinschaft mit Interesse zu. Dafür zeugt neuerdings ein Buch des protestantischen Professors Lohmeyer in Breslau über die religiöse Gemeinschaft.[1]

Hier wird die urchristliche Gemeinschaft problemgeschichtlich untersucht. Es ist bezeichnend, daß diese schon zu ihrer Zeit von Freund und Feind mit einer Fülle von Namen belegt wurde. Man nannte die Christen ehedem „Schüler", „Schüler Christi", „Brüder und Schwestern", „die Heiligen", „das neue Volk", „das dritte Geschlecht", „die Gemeinde Gottes", „das auserwählte, das heilige Volk", „das Volk Gottes". Dagegen fehlt dem alten Christentum — und das ist beachtenswert — der von Luther verwendete, mehr individualistisch gefärbte Begriff des „Christenmenschen". Alle eben angeführten altchristlichen Bezeichnungen enthalten irgendeine Hindeutung auf die Gemeinschaft und beweisen so, daß dies Verbundensein ein bestimmendes Merkmal im Leben eines jeden Christen war.

Fünf Kapitel: Formen der urchristlichen Gemeinschaft; die Norm der Gemeinschaft; das Ich und die Gemeinschaft; das Handeln in der Gemeinschaft; Geschichte und Gemeinschaft, suchen den philosophisch denkenden Leser in das Verständnis der Gemeinschaft einzuführen. Grundlegend für die religiöse Gemeinschaft ist nach Lohmeyer — das

---

[1] Lohmeyer, D. Dr. Ernst, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft. Eine problemgeschichtliche Untersuchung über die Grundlagen des Urchristentums. [Wissenschaftliche Grundfragen. Philosophische Abhandlungen, hrsg. von R. Hönigswald, 3. Bd.] 8⁰ (86 S.) Leipzig 1925, Teubner. M. 4.—

ist echt protestantisch — der Glaube. Letzter Grund dieses Glaubens sind nicht wie für den Katholiken die Glaubensmotive, sondern ein Gegebenes, „ein Unbedingtes, das wohl an Bedingtheiten erlebbar, nicht aber in Bedingtheiten erfaßbar oder durch Bedingtheiten erklärbar ist" (S. 24). Beachtenswert ist gezeigt, wie gerade der Glaube die Gemeinschaft fordert. Treffliche Gedanken finden sich in dem Buche, z. B. im folgenden Satze: „Unternähme die Einzelseele den freilich unmöglichen Versuch, sich von der Gemeinschaft zu scheiden, so würde sie verlöschen, wie nach einem alten und tiefen Gleichnis die glühende Kohle verlöschen würde, die von dem gemeinsamen, alles nährenden Feuer sich trennt" (S. 41).

Verfasser möchte — und das ist in unserer zur Metaphysik wieder heimverlangenden Zeit charakteristisch — zum Metaphysischen der Gemeinschaft vordringen (S. 14). Heiligkeit ist ihm nicht bloß religiöse und sittliche Forderung, sondern Gegebenheit. Aber bei der von ihm gemachten Einengung der Gemeinschaft auf den Glauben gelingt ihm das nicht. Darum ist ihm der Kern, der tiefere Sinn der urchristlichen und katholischen Gemeinschaft verschlossen geblieben. Von unserem Standpunkt betrachtet ist daher sein Werk trotz manchen wertvollen, anregenden Gehaltes als Ganzes verfehlt.

Wir sehen: Wie der Protestant Geschichte schreibt mit seinem protestantischen Blick, so beurteilt er auch die Gemeinschaft von seiner protestantischen Warte, vom Glauben aus. Gemeinschaft besteht nach ihm ausschließlich im sittlichen Handeln. Urchristliche, katholische Gemeinschaft beruht dagegen vor allem in einem übernatürlich-physischen Sein, in der heiligmachenden Gnade, in dem gemeinsamen Leben in Christus. Sie ist der mystische Leib Christi — eine Vorstellung, die Lohmeyer kaum berührt.

Dieser katholische Gemeinschaftsbegriff wurde nach seinen exegetisch-dogmatischen Richtlinien von Reatz in seinem Leben Jesu[1] besonders herausgearbeitet. Dies Buch dürfte wohl das Beste sein, das seit der hervorragenden Abhandlung von Léonce de Grandmaison im Dictionnaire Apologétique über Jesus Christus geschrieben wurde — der Dilettant Papini kann ja wissenschaftlich nicht so ernst genommen werden und Meyenberg ist mehr homiletisch eingestellt.

Das Buch zeugt von tiefgründigem Studium der einschlägigen Fragen. Es beherrscht den Gegenstand, löst in klug abgewogenem Urteile auf neue Weise manche Schwierigkeiten, greift tiefe Probleme auf, wie z. B. Jesus und die Mystik: ein feines Werk, das die von der Exegese, Apologetik und Dogmatik gesponnenen Fäden zu einem einheitlichen und lebensvollen Bilde Jesu zu verweben weiß.

Ist dem Verfasser die Übersicht über das Leben Jesu sowie die Erklärung der eschatologischen Reden Jesu auch weniger gelungen, so gehört doch das, was er über die Gemeinschaft sagt, zum Wertvollsten des ganzen Buches. Die christliche Gemeinschaft ist keine natürliche,

---

[1] **Reatz, Dr. Aug., Prof. d. Theol. in Mainz, Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk. 2. u. 3. verbesserte Aufl. Mit Titelbild. gr. 8° (XIV u. 396 S.) Freiburg 1925, Herder. Gzl. M. 10.50**

sondern eine vom freien Willen Christi abhängige Vereinigung. Reatz zeigt uns dementsprechend, wie Christus nicht bloß ein Nebeneinander, nicht bloß das reformatorisch-individualistische „Gott und Seele, die Seele und ihr Gott", sondern eine wahrhaft geschlossene Einheit beabsichtigt. Er wollte, daß „alle eins", eine Familie seien; die Gemeinschaft ist das Abendgebet seines Lebens. Der Heiland ist Einheitsgrund und Lebensquell dieses neuen Bundes der Gnade und Wahrheit, dieser inneren Seelenverbindung und äußeren Rechtsgemeinschaft. Er löst sie los von allem Weltlichen, von dem politischen Messias- und Reichsgedanken und dem theokratischen Ideal des Alten Bundes. „Das war die folgenschwerste Tat des Evangeliums". Im Gegensatz zu Lohmeyer weist Reatz darauf hin, daß die christliche Gemeinschaft getragen wird durch eine sichtbare Autorität, die der Erlöser mit seinem Leben, dem Geiste der Sündenvergebung und der Wahrheit ausstattet. Die kirchliche Gewalt ist das formgebende, gestaltende Prinzip, der Einheits- und Lebensgrund der kirchlichen Gemeinschaft; ohne Hierarchie könnte die Kirche nicht der mystische Leib Christi sein.

Von spekulativ dogmatischem Standpunkte ist die Gemeinschaft treffend schon vor mehr denn sechzig Jahren dargestellt worden durch die Feder des großen Scheeben (gest. 21. Juli 1888). Von seinem Säkularwerk: Mysterien des Christentums liegt eine schmucke Neuauflage des rührigen Matthias-Grünewald-Verlages vor.[1] Sie ist ein unveränderter Neudruck der Urausgabe von 1865 ohne Abstrich und Zutat, mit einem Nachwort von Joseph Weiger. Dem Empfinden des modernen Menschen, dessen Sinn für das persönlich Einmalige sich bis zur Empfindlichkeit gesteigert hat, entspricht es, die Werke alter Meister eifersüchtig gegen noch so gut gemeinte Eingriffe zu schützen.

Ohne Zweifel wäre bei Scheeben ja manches zu verbessern: seine Übersetzungen der Väterstellen, der langatmige Satzbau, die geschraubte Darstellung. Deshalb wird er in der Bücherei und im Herzen mancher künstlerisch fein empfindender Gebildeten kein Gast sein können. Aber desto schöpferischer tritt er vor uns hin in seiner Gedankenwelt, in seiner kontemplativ-frommen Denkungsart, im genialen Aufbau seines Lehrsystems. Der Gedanke des Gemeinsamen durchdringt das ganze Buch, besonders das siebente Hauptstück. Die gesamte übernatürliche Welt ist Scheeben ein großer Kosmos, ein fein gefügter Organismus. Alles wächst ihm heraus aus der Tiefe des Geheimnisses der heiligsten Dreifaltigkeit, das in dem Mysterium der Schöpfung, der Menschwerdung, der Erlösung, der Begnadigung, der Kirche seine äußere, lichtvolle Kundmachung findet. Die kirchliche Gemeinschaft erscheint ihm ganz verwachsen mit dem Mysterium des Gottmenschen, hat aber die tiefste Urquelle in der Dreifaltigkeit und mündet auch dort wieder ein. Sie ist für ihn ein Mysterium ihrem Wesen, ihrer Gliederung, ihrer

---

[1] Scheeben, Dr. M. J., Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt. [Deutsche Klassiker usw., hrsg. von Dr. H. Getzeny, 1. Bd.] gr. 8° (XXIII u. 840 S.) Mainz 1925, Matthias-Grünewald-Verlag (Auslieferung bei H. Rauch, Wiesbaden). Gzl. M. 12.—

Kraft und Wirksamkeit nach; die innigste und wirklichste Gemeinschaft mit dem Gottmenschen, die in der heiligen Eucharistie ihren höchsten und vollendetsten Ausdruck empfängt. — Die bei der Menschwerdung, Taufe und Eucharistie erfolgende Einverleibung der Glieder in Christus ist eine geheimnisvolle Vermählung mit dem Gottmenschen. Sie wird erhalten und fortgepflanzt durch das Priestertum, das seinem Wesen nach Mutterschaft ist. Ähnlich wie die Gottesmutter das ewige Wort aus ihrer eigenen Menschheit geboren und ihm ihren wahren Leib schenkte, soll das Priestertum Christus in den Seelen gebären und so den mystischen Leib Christi heranbilden.

Vielleicht noch tiefer als Scheeben, sicher aber gemütvoller und ansprechender, jugendfrischer und wärmer deutet uns die Gemeinschaft Möhler in seinem genialen Werke: Die Einheit der Kirche[1]. Die erste Auflage dieses wesenhaft katholischen Buches erschien 1825; dem vorliegenden Neudruck hat der Bearbeiter Dr. E. J. Virneisel 30 Seiten wertvolle, klärende Nachträge aus Möhlers Manuskripten und ein aufschlußreiches Nachwort beigefügt. Möhler selbst betrachtete das Werk beim Erscheinen als Abbild seines innersten Denkens, als Darstellung seiner Anschauungen von Christentum, Christus und Kirche, als Ergebnis seiner inneren Wendung von der Aufklärung zum katholischen Geiste, die vor allem unter dem Einfluß von Drey, Hirscher, Neander und eingehender Väterstudien erfolgte.

Manches Unzulängliche, so in der Darstellung der Priesterweihe, des Primates, des rechtlichen Elementes in der Kirche, der Autoritätsreligion empfand Möhler selber und wollte später nicht gern an das Werk erinnert sein, dessen Anschauungen er zum Teil selber nicht mehr vertrat. Trotzdem hat es die Auferstehung verdient, die es unter dem Einfluß einer zum Katholischen hindrängenden Zeit erleben durfte. Es ist ganz in sich geschlossen; alles Einzelne steht in Verbindung mit dem Ganzen. In wunderbarer Weise wird die erhabene Einheit und Gemeinschaft in der Kirche dargelegt. Darauf deuten schon die Überschriften der Abschnitte hin: die mystische Einheit, die verständige Einheit, die Vielheit ohne Einheit, die Einheit in der Vielheit, die Einheit im Bischof, die Einheit im Metropoliten, die Einheit des gesamten Episkopates, die Einheit im Primas.

Der Hl. Geist vereinigt nach Möhler die Gläubigen zu einer geistigen Gemeinschaft, durch die er sich ihnen mitteilt. Durch die Liebe ist Christus mitgegeben. Nur in der Gemeinschaft werden wir Christus erlangen. Wie wir geschichtlich ohne die Kirche von Christus nichts erfahren, so erfahren wir ihn auch in uns nur aus und in der Kirche. Und je reicher wir das in ihr strömende göttliche Leben aufnehmen, je lebensvoller die Gemeinschaft der Gläubigen in uns wirkt, desto lebendiger erweist sich Christus in uns. Die christliche Lehre ist der begriffsmäßige Ausdruck des gemeinsamen christlichen Geistes. Alle haben den gemeinsamen Glauben, besitzen aber das Gleiche in ver-

[1] Möhler, Joh. Ad., Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. [Deutsche Klassiker usw. 2. Bd.] Mit Möhlers Bild. gr. 8° (XVI u. 365 S.) ebd. 1925. M. 12.—

schiedener Form. Die Kirche ist die großartige sichtbare Gestaltung der heiligen, lebenden Kraft der Liebe; sie ist der Körper, den der Geist von innen heraus formt. Ihr Mittelpunkt in der Diözese ist der Bischof, das Person gewordene Abbild der Liebe der Gemeinde. Die Einheit und Verbindung der gesamten Kirche geschieht durch die Gesamtheit des Episkopates und den Primat. — Blieb das Werk ehedem mehr oder minder auf den Kreis der Theologen beschränkt, so wird es jetzt bei der Neueinstellung weiter katholischer Kreise auf das echt Katholisch-Gemeinsame wohl aufnahmefähigere Herzen finden als vor hundert Jahren.

Die geschichtliche Seite der Gemeinschaft betrachten Bichlmairs Darlegungen: Urchristentum und katholische Kirche,[1] Vorträge, die der Verfasser 1922/23 an der Wiener katholischen Volkshochschule gehalten hat. Das Buch will auf strenge Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch erheben, sondern der Seelsorge dienen. Gewiß fände es aber noch mehr Billigung, wenn mehr wissenschaftliche Genauigkeit angestrebt und nicht Verschiedenes, so S. 71 die Worte Tertullians und des Melito von Sardes, unrichtig angeführt wären. „Die überschauende Synthese scheint der Verfasser besser zu beherrschen als die Akribie einer peinlich genauen Analyse" (Spieß im Divus Thomas). Den Begriff Urchristentum hätte man sich genauer umschrieben gewünscht, anderes gerne vollständiger behandelt gesehen, so bei den Sakramenten nicht nur Taufe, Firmung, Eucharistie und Buße. Damit soll aber nicht geleugnet sein, daß viel Wertvolles und Anregendes gesagt wird. Das Werk bietet eine durchaus praktische Zusammenstellung des Wissenswertesten über das Urchristentum. Darum wünschen wir es vor allem in die Hand unserer gebildeten Seelsorger und Laien.

Von der Gemeinschaft ist oftmals die Rede, besonders im dritten Kapitel des zweiten Teiles: „Das Urchristentum im Zeichen der katholischen Internationale." Das Altertum kannte eine Nationalitätenfrage in unserem Sinne nicht. Gerade deshalb konnte das Urchristentum seine Kräfte zur Pflege des gesunden Internationalismus entfalten. Dies offenbart sich deutlich in dem lebhaften Briefwechsel, der die christlichen Gemeinden, Provinzen und Länder während der ersten Jahrhunderte miteinander verband. Und eins ist besonders bedeutsam: Sobald eine Gruppe von christlichen Gemeinden auftaucht, sehen wir sie auch schon Verbindungen anknüpfen mit Rom, gleich als ob es ihre erste Sorge wäre, möglichst bald ihre Zugehörigkeit zu Rom als dem Mittelpunkt der Einheit zum Ausdruck zu bringen.

Dieser Briefverkehr im Urchristentum bildet ein herrliches Zeugnis für die wahrhaft katholische Liebe und Eintracht, die damals unter den Christen aller Länder und Völker herrschte. „Nirgends strahlt uns die katholische Einheitsliebe herrlicher entgegen als aus der frühchristlichen Briefliteratur. Gewiß besaß die katholische Kirche von damals ganz dieselbe Verfassung wie heute. Es gab auch schon im Urchristentum einen Papst mit Befehlsgewalt über alle Bischöfe, Priester

[1] Bichlmair, Georg, S. J. Urchristentum und katholische Kirche. 8° (378 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia. Hlbl. M. 6.—

und Gläubigen. Aber dennoch war die imponierende katholische Einheit weniger auf äußere Zentralisierung denn auf innere Seelen- und Glaubensgemeinschaft gestützt. Ignatius nannte die Kirche seiner Zeit einen Liebesbund und die römische Gemeinde die Vorsteherin des Liebesbundes. Er wies damit auf die Seele der katholischen Kirche hin. Die katholische Kirche ist der einzige auf die Dauer mögliche Weltvölkerbund" (S. 321).

Wenn schon Bichlmair auf die liturgische Gemeinschaft so großen Nachdruck legt — mehr als die Hälfte des Werkes widmet er liturgischen Fragen — so ist Grisars neues Buch: Das Missale im Lichte Römischer Stadtgeschichte[1] ganz auf sie eingestellt. Neun Stationsmessen der Fastenzeit — so zeigt der Verfasser — deuten auf den Ort der Feier hin, elf weitere auf die Heiligen der betreffenden Stationskirche, sechs auf römische Gebräuche und Verhältnisse. In manchen Gewohnheiten, besonders solchen der Karwoche — Auslassung des Gloria Patri, Verbergen des Lichtes, Schweigen der Glocken u. a. — sieht er Überbleibsel der ältesten, ursprünglich alltäglichen, aber später veränderten und nur für die Kartage erhaltenen Gepflogenheit. Auf Vollständigkeit und unbedingte Richtigkeit der Erklärungen Anspruch zu erheben, verbieten die spärlich fließenden Quellen. Nicht bloß der Forscher sondern jeder, der für Geschichte und Liturgie Roms empfänglich ist, nicht zuletzt auch alle, die geschichtliche Tatsachen ins eigene Frömmigkeitsleben hineinzuflechten verstehen, können tiefe Anregung und vielseitige Belehrung aus dem Buche schöpfen.

Die interessanten Ausführungen zeigen uns, um wieviel lebendiger als heute das Gemeinschaftsbewußtsein in alter Zeit pulsierte. Der Wechsel der Stationskirche, die gemeinsamen Züge von Priesterschaft und Volk waren ein Zeugnis der gegenseitigen Liebe, der Einheit vor dem Altare. Zum Zeichen der Gemeinschaft pflegten die Vorsteher der römischen Titelkirchen bei besonderen Gelegenheiten mit dem Papste zusammen die heiligen Geheimnisse zu vollziehen. Aber auch die örtlichen Erinnerungen der ewigen Stadt, die uns Grisar entschleiert, die Anpassung des Gebetes an die Verhältnisse des Ortes, der Zeit, der Umstände mußte ehedem die Auswirkung der Lehren und Ermahnungen bedeutend verstärken. Viel eindrucksvoller gestaltete sich z. B. die Liturgie, wenn die Aufforderung des Herrn zum Almosengeben in der Titelkirche des freigebigen Pammachius oder das Wort vom Binden und Lösen in der Basilika S. Pudentiana, dem durch die Erinnerung an Petrus geweihten Heiligtum, verlesen wurde, ebenso wenn man das Evangelium von den Wissenschaften (quomodo hic litteras scit) in der Kirche des gelehrten Papstes Damasus oder jenes von der Tempelreinigung in S. Anastasia am Markte Roms anhörte.

Den tieferen Grund unserer religiösen und liturgischen Gemeinschaft deckt Jungmanns Studie über das liturgische Gebet auf.[2] Sie will

[1] Grisar, Hartm. S. J., Das Missale im Lichte Römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche. gr. 8° (VI u. 120 S.) Freiburg 1925, Herder. M. 7.60

[2] Jungmann, Dr. J. Andr. S. J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. [Liturgiegeschichtliche Forschungen, 7./8. Heft] gr. 8° (XVI u. 256 S.) Münster 1925, Aschendorff. M. 8.50

dem theologisch und liturgisch Gebildeten die Gestalt Christi in den früher und jetzt gebräuchlichen Meßgebeten darlegen. Im ersten Teile werden die Quellen geprüft, die einschlägigen Texte zusammengestellt und Einzeluntersuchungen geboten, im zweiten daraus die Folgerungen für eine Geschichte des christologischen Gedankens im liturgischen Gebete gezogen. Vor allem weist der Verfasser hin auf die Grundlegung dieses christologischen Gedankens im Neuen Testament, auf seine weitere Entwicklung und seine Haupttypen nach dem vierten Jahrhundert, schließlich auf das Aufkommen des an Christus gerichteten Gebetes. Sein Hauptergebnis ist die allerdings für die Wissenschaft nicht mehr neue Feststellung, daß sich das liturgische Gebet auf unseren gottmenschlichen Mittler beruft, der für uns in den Tod gegangen und das Leben gewonnen, der selber beim Vater lebt und uns zu Kindern Gottes gemacht hat. Es entspringt dem Bewußtsein unserer Verbundenheit mit dem Heilande, der uns lehrte: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben"; „wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch, so möget ihr bitten, um was ihr wollt, es wird euch werden". Mit anderen Worten: Christus tritt im liturgischen Gebete auf als unser Hoherpriester, der uns in sich zu einer großen Gebetsgemeinschaft zusammenschließt.

Darum bildet das Kapitel Jungmanns: „Der Hohepriester und die Eucharistie" einen gewissen Höhepunkt der Schrift. Im Morgenlande taucht zwar ein jüngerer Gebetstypus auf, der sich Christus als Gott denkt: „Du bist es, der darbringt und dargebracht wird, der empfängt und austeilt, Christus unser Gott, und dir senden wir Lobpreis empor". Aber — und das hätte Jungmann schärfer hervorheben sollen — selbst hinter dieser neuen Form steht doch auch die alte, wesentlichere Auffassung, die sich bereits bei Paulus, in der älteren Patristik und noch heute in der römischen Liturgie findet: Christus ist der Hohepriester, der mit seinem einmaligen Opfer für uns vor den Vater hingetreten ist, jetzt immer fortlebt als unser Mittler, als derjenige, durch den wir unsere Gaben darbringen. Diese Gedanken der altchristlichen Gebetsform müssen stillschweigend mitgedacht werden, wie in den Gebeten so auch in den bildlichen Darstellungen des Hohenpriesters.

Christus ist der Hohepriester unseres eucharistischen Opfers. Diese Tatsache schließt eine Fülle von Wahrheiten zusammen: Christus hat zuerst dies Opfer gefeiert; er ist dessen Stifter und Auftraggeber; er hat die Priesterweihe eingesetzt; er vollzieht — als causa moralis et physica — das Opfer, der menschliche Priester handelt nur in seinem Namen; er schließt in seiner hochheiligen Persönlichkeit alle zu heiliger Opfergemeinschaft zusammen: „Zu einer heiligen Priesterschaft, um geistige Opfer darzubringen, die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus".

Seit zehn Jahren fleht die Christenheit zu Gott, er möge uns wieder zur wahren Gemeinschaft gelangen lassen, daß sich das Wort des hl. Klemens von Rom verwirkliche: „In der Gemeinschaft der Gläubigen wird der Sohn Gottes begriffen; er lebt in der Mitte der Einigen." Statt der individualistischen Frage der religiösen Neuerer des sechzehnten Jahr-

hunderts: „Wie gewinne ich, die Einzelseele, für mich einen gnädigen Gott?“ tritt heute das Gemeinschaftsbekenntnis in den Vordergrund: »Adveniat regnum tuum — Herr, was willst du, daß wir tun sollen, um dein Reich in allen zur Geltung zu bringen?«

Gott Dank, manches haben wir erreicht. Viele betätigen mit aufgeschlossenem Herzen und mit helfender Hand ihren Gemeinschaftssinn; viele wandern mit ihrem Meßbuch in der Hand zur Kirche, um in heiliger Gemeinschaft mit dem mystischen Christus den Vater zu verherrlichen. Ein Mehr bleibt aber noch zu tun. Nicht bloß einige, sondern alle sollen sich wieder zusammenfinden zur Gemeinschaft des religiös-liturgischen Lebens, um von da aus zur Gemeinschaft der Familie, des Bürgertums, des Staates zu gelangen, zu jener Gemeinschaft, die der alles durchdringende Geist Christi erfüllt, der schon in der Gemeinde des ersten Pfingstfestes lebte. Aus der Fülle des Hl. Geistes wird in die Herzen der Heiligen die Fülle der Liebe gegossen. Durch die Gabe des Hl. Geistes wird jenes Wort des Herrn erfüllt: „Wie du Vater in mir bist und ich in ihnen, so sollen auch sie in uns sein“ (Origenes). Leider gilt auch noch für unsere Tage die Frage des Klemens aus Rom: „Warum ist Streit und Zorn, Zwietracht, Trennung und Krieg unter euch: haben wir nicht einen Gott, einen Christus und einen über uns ausgegossenen Hl. Geist, eine Berufung in Christus? Warum trennen und zerreißen wir die Glieder Christi, warum empören wir uns gegen den eigenen Leib bis zum Wahnsinn, vergessen, daß wir zusammengehörige Glieder sind?“

Wir haben noch einen gar weiten Weg vor uns. Manche scheuen ein mühsames Umlernen; sie folgen dem natürlichen Hang des Alltagsmenschen zum Genießen des Erworbenen; sie setzen allen Bahnbrechern hartnäckigen Widerstand entgegen. Andere schauen überhaupt noch nicht klar, daß wir eine Gemeinschaft sind, „hineingetauft in einen Leib“, und demgemäß auch als ein Leib Christi uns betätigen sollen. Sie hören nicht, was gottbegeistert St. Ignatius ruft: „In Liebe einen Chor bilden und dem Vater lobsingen.“

Seien wir da Apostel der Gemeinschaft! Schauen wir über den Bannkreis des eigenen Ich hinaus in die Höhe und Weite des Ganzen, wachsen wir hinein in den Leib Christi! Bahnen wir uns den Weg durch das morsche Geröll einer in Individualismus verstrickten Lebensauffassung! Gerade der Begriff des Leibes Christi setzt Arbeiten, Ringen und Initiative voraus! — Die angeführten Bücher, die den Gemeinschaftsgedanken bald in seiner evangelischen Grundlage (Reatz), bald in seiner spekulativen und geschichtlichen Entwicklung (Scheeben, Möhler, Bichlmair), bald in seiner schönsten Blüte (Grisar, Jungmann) darlegen, mögen dazu beitragen, daß in Liturgie und Frömmigkeit, in Religion und Leben ein noch stärker pulsierender Gemeinsinn erwache: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe — ein Gott und Vater aller, der über allen, durch alle und in allen ist.“[1]

---

[1] Vgl. Chr. Panfoeder, Die Kirche als liturgische Gemeinschaft (Mainz 1924); derselbe, Das Überpersönliche (im Druck).

Kleine Beiträge und Hinweise

Moderne Gottsucher

Materialismus und Naturalismus haben die moderne Menschheit von den Quellen der ewigen Wahrheiten und der allgemein gültigen Werte weggedrängt und einen halt- und gestaltlosen Relativismus und Subjektivismus heraufgeführt. Die gemeinsamen Leitsterne scheinen erloschen, die Anker, die die Menschheit am Ewigen festhielten, gelöst zu sein. Der seiner individuellen Begrenztheit überlassene Mensch verliert den Blick für das Übernatürliche und Ewige. Wo aber nichts mehr ist, was den Menschen bindet, da fehlt auch das, was die Menschen verbindet; keiner versteht mehr dem andern; Zersplitterung, „Atomisierung der Gesellschaft" ist die traurige Folge der Gottentfremdung. Die Philosophie mit ihren prachtvoll schillernden, aber einander widersprechenden und sich gegenseitig aufhebenden Systemen erweist sich als unfähig, die Forderungen des Verstandes und zugleich die Bedürfnisse des Herzens zu befriedigen. Und doch wird die Frage nach dem Sinn und Zweck des Lebens immer brennender. Gerade die besten Naturen sehnen sich wieder nach einem Großen und Heiligen, das allem Leben seine Aufgabe gibt, das alle Menschen bindet und verbindet. Die friedlose Seele fühlt, daß sie Gott verloren hat.

Als Typus der durch alle Irrungen hindurchgegangenen, aus dem Dunkel nach Gott aufschreienden Seele des Gegenwartsmenschen erscheint der schwedische Dichter August Strindberg, eine Persönlichkeit, aus deren literarischen Werken die ganze Zerrissenheit und Sehnsucht der Zeit herausklingt.[1] Tief durchschaute Strindberg die Lüge und Heuchelei der gesellschaftlichen Ordnung, die ihn umgab, und in rebellischer Zerstörungsfreude wünschte er die zum Untergang reife Welt in Scherben zu schlagen. Der Mensch kommt ihm vor als Spielball dunkler Schicksalsschläge und tückischer Dämonen. Aber nach und nach erkannte er, daß der Mensch in sich selbst die Wurzel des Bösen habe, daß der „Mythos" vom Sündenfall eine tiefsinnige Wahrheit enthalte. Die Weltgeschichte ist ihm nicht mehr das Werk sinnloser Kräfte, sondern eines über der Welt stehenden bewußten Willens. In seinen historischen Miniaturen versucht er die Weltgeschichte teleologisch zu deuten. So hatte er in seinem unerbittlichen Wahrheitsstreben schon einen theistischen Standpunkt erreicht. Es beginnt sein Ringen mit der theosophischen Weltanschauung; aber sein religiöses Bedürfnis findet hier keine Befriedigung. Nicht ein mechanisches Karma, das Glück und Unglück nach dem starren Prinzip der Gerechtigkeit verteilt, war der Gegenstand seiner Sehnsucht, sondern die Liebe und Barmherzigkeit eines persönlichen Gottes. Schon ahnte er die Welt des Glaubens, aber aus Furcht vor neuen Illusionen hatte er nicht den Mut, die letzten Konsequenzen zu ziehen. Mit Sehnsucht schaute er hinüber zur katholischen Kirche, wo er all das wahrnahm, was ihm fehlte, strenge Ordnung und Zucht, planmäßige Erziehung der Seele, zielvolle Hingebung des Lebens; aber er fand nicht den Weg durch die Pforte der Kirche. Gehorsam und Demut vermochte er zu bewundern, nicht zu erfüllen. Trotz seines religiösen Strebens blieb er Gottsucher und wurde nie Gottfinder; über den Aufschrei nach Gott kam er nicht hinaus.

Ein wohltuendes Seitenstück zum Schweden August Strindberg bildet der Russe Wladimir Solowjew.[2] Er suchte vorzugsweise von ästhetisch-mystischen Grundlagen

---

[1] August Strindberg. Beitrag zur Kenntnis der religiösen Psyche unserer Zeit von Dr. Max Fischer. [Religiöse Geister, hrsg. von Dr. M. Laros, 6. Bd.] Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag. Kart. M. 1.—

[2] Wladimir Solowjew. Eine Seelenschilderung v. Dr. Ed. Lange. [Relig. Geister, 12. Bd.] Geb. M. 2.—
Vgl. auch W. Solowjew, Gedichte. Ins Deutsche übertr. von Dr. L. Kobilinski-Ellis u. R. Knies. 8° (XIV u. 111 S. mit 2 Bildern) ebd. Gzl. M. 5.—. Erlebnistiefe Schöpfungen voll starker Religiosität und brennender Liebe zur Heimat, voll dichterischer Glut und mystischer Tiefe. »Ex oriente lux — Licht vom Osten« gibt sein Sehnen und Streben am treffendsten wieder. — Eindringende Abhandlungen sind beigegeben.

W. Solowjews Persönlichkeit und Ziele wurden auch in: Christi Reich im Osten [Ähren aus der Garbe Matth.-Grünew.-Jahrb. 1926] 12° (XVI u. 279 S.) geb. M. 3.— verschiedenerseits veranschaulicht.

aus zum Sinn des Lebens vorzudringen. An der irdischen Liebe entzündete sich seine himmlische; in ihm verkörpert sich das Ringen des modernen Menschen nach dem höheren Eros, nach der Hagia Sophia. Die engen Schranken und Fesseln des Egoismus müssen gesprengt werden, und das vermag allein die weltumspannende Liebe, die den Menschen aus seiner Vereinsamung und Armseligkeit heraushebt und mit der Ganzheit des Lebens verbindet. In Christus offenbart sich die Unendlichkeit der menschlichen Seele, alle Wahrheit, Schönheit und Güte. Er erfährt, „daß Gott mit uns ist, nicht im blauen Himmel, hinter unendlichen Welten; hier ist er im Gewirr des Alltags, in den trüben, unruhigen Wellen des Lebens; das Böse ist machtlos, wir sind ewig". Zu dieser Erkenntnis gelangt der Mensch nicht durch die empirischen Wissenschaften, auch nicht durch die rationale Philosophie; denn die Wahrheit findet sich weder in der Welt noch im Menschen. Zur Wahrheit gelangt der Mensch erst durch das mystische Schauen des Absoluten, das über dem Menschen und über der Welt steht und sich der gottsuchenden Seele im Christentum offenbart.

Solowjew schildert selbst, wie er in heißem Ringen zu tieferer Erfassung des Christentums gelangte. Als er in die Jahre des selbständigen Denkens kam, da verwarf er den naiven Glauben seiner Kindheit und machte sich daran, sich ein neues Glaubenssystem aufzubauen. Aber weder Wissenschaft noch Philosophie konnten ihm helfen; er verfiel innerer Leere und Finsternis. Doch die Finsternis wurde ihm Anfang des Lichtes. Mit der Erkenntnis seines eigenen Nichts stellte sich ihm die Erkenntnis ein, daß Gott Alles ist; Gott ist die ewige Schönheit und Liebe, und diese sind in der Natur äußerlich, in Christus aber innerlich verkörpert. Er hatte eine befriedigende, ja beseligende Weltanschauung gewonnen. „Der bewußte Christ, der die Lehre Christi mit seiner Vernunft erfaßt, findet in seinem Glauben die Lösung für alle schwierigen Fragen und Probleme des Lebens und der Erkenntnis." Die christliche Wahrheit in das praktische Leben der Menschheit einzuführen, war fortan sein einziges Bestreben. Sein Ideal war die Vereinigung der russischen Kirche mit der römischen zum Kampfe gegen den antichristlichen Weltgeist samt all seinen negativen Tendenzen. Solowjew machte mit seinem Christentum Ernst; er war eine opferfreudige Natur; er hatte Gott nicht nur gesucht, sondern auch gefunden. P. Bernhard Seiller / Augsburg.

Ein Buch für alle[1]

So viel weißt du, als dein Gedächtnis festhält", sagt ein lateinischer Spruch. Die Gegenwart mit den vielen Berufen und ihren oft verwickelten Aufgaben fordert ein gutes Maß von Kenntnissen. Wissen ist Macht, Wissen ist Fortkommen, Wissen ist Besitz für jeden Menschen. Schon seit langem wurde in vielbändigen Nachschlagewerken, so auch in Herders bewährtem Konversationslexikon, das Gesamtwissen der Zeit zusammengefaßt. Die wirtschaftlich geschwächte Gegenwart unseres Vaterlandes kann solch ein Werk dem einzelnen nicht mehr in die Hände geben. Die raschlebigen und anspruchsvollen Menschen von heute müssen schneller bedient und bis in die modernsten Fragen und Lebensbedingungen hinein unterrichtet sein. Diesem doppelten Umstand kommt ‚Der Kleine Herder' ausgezeichnet entgegen. Ein überaus gefälliges, einbändiges Handbuch, gibt er in rund 50000 Artikeln bzw. Notizen die neueste, knappste Auskunft über das Wissenswerte auf allen Gebieten. Besondere Berücksichtigung fanden praktische Fragen der Wirtschaft und Technik, des häuslichen und öffentlichen Lebens, nicht zuletzt auch kulturelle Gebiete, wie Kunst und Musik. Wer in literarischer Hinsicht gerne mehr Orientierung wünschte, wird diese bald in einem neuen Literarkalender des gleichen Verlags finden. Eine gute Anzahl sog. Rahmenartikel und sonst viele Beiträge mittleren und größeren Umfangs bieten bei aller Prägnanz mit einer für ein bloßes Nachschlagewerk erstaunlichen, das Wesentliche gut heraushebenden Vollständigkeit zuverlässigen Aufschluß über wichtigere Einrichtungen und Gegenstände. 4000 klare Abbildungen, vorwiegend aus Natur und Kunst, erhöhen den Wert des Buches. P. J. U.

---

[1] Herder, Der Kleine. Nachschlagebuch über alles für alle. Mit vielen Bildern u. Karten. 8° (1531 zweispaltige Seiten) Freiburg 1925, Herder. Gzl. M. 30.—. In 2 Bänden M. 32.—

Bücherschau

Hl. Schrift

Rießler, Paul / Die heilige Schrift des Alten Bundes. Nach dem Grundtext übersetzt. I. Bd. **Geschichtliche Bücher**; II. Bd. **Weisheitsbücher, Psalmen, Propheten.** 8° (XVI u. 992; 1168 S.) Mainz 1924, Matthias-Grünewald-Verlag. Gzl. M. 16.—; M. 18.—

Selten hat Referent das Erscheinen eines Werkes mit so aufrichtiger Freude begrüßt wie vorliegende Übersetzung des Alten Testamentes aus dem Grundtext. Ist damit doch ein längst gehegter Wunsch so vieler gebildeten Katholiken in Erfüllung gegangen, welche die religiöse Belehrung und Erbauung, die in so reicher Fülle gerade aus dem Alten Testamente fließt, unmittelbar an frischer Quelle schöpfen möchten. Mit dieser Übersetzung ist aber auch zugleich einem großen Bedürfnis der katholischen Wissenschaft abgeholfen; denn unsere studierende Jugend, die sich speziell um das heute so viel gepflegte Gebiet der Bibelwissenschaft interessiert, war bisher in den meisten Fällen in dieser Beziehung auf protestantische Werke angewiesen. Wer dann noch weiß, aus welcher Unsumme von Arbeit, Geduld und Zeit die Übersetzung hervorgewachsen ist, mit welchen Schwierigkeiten der Übersetzer zu kämpfen hatte, um einen entsprechenden Verlag zu finden, der wird ihn zum endlichen Zustandekommen des herrlichen und verdienstvollen Werkes doppelt beglückwünschen. Daß der Übersetzung ein großer Erfolg beschieden sein wird, ist nicht zu zweifeln. Dafür ist, wie schon bemerkt, der Boden längst trefflich vorbereitet; dafür spricht die Gediegenheit der Übersetzung, zu der auch die überaus vornehme äußere Ausstattung stimmt; dafür bürgt vor allem die dem Inhalt gemäße Schönheit und Gewalt der Sprache, die der Übersetzer meisterlich beherrscht und dem fremden Sprachcharakter anzupassen versteht. Selbst die schwierigsten Stellen (vgl. z. B. Gen. 2, 4ff.) sind fast durchweg sehr gewandt und leicht verständlich wiedergegeben. Manchem mag die Übersetzung bisweilen zu rhythmisch klingen, aber sie ist in ihrer Art ein Meisterwerk.

Es ist hier nicht der Ort noch auch unsere Absicht, den wissenschaftlichen Wert der Übersetzung im eizelnen zu diskutieren. Vielleicht können aber die folgenden Bemerkungen, die übrigens teilweise schon von anderer, berufener Seite gemacht worden sind, dazu beitragen, den Wert des ausgezeichneten Werkes in etwa zu heben.

Die erste Bemerkung betrifft die übersichtliche Anordnung des Stoffes, die entschieden eine Erweiterung erfahren sollte. Die herkömmliche Abteilung nach Kapiteln mit entsprechenden Überschriften ist nicht hinreichend, den nicht fachkundigen Leser dauernd über den jeweiligen Inhalt auch nur im allgemeinen zu orientieren. In dieser Beziehung sind z. B. die Abteilungen und Inhaltsangaben, wie sie K. Rösch in seiner Übersetzung des Neuen Testamentes angebracht oder auch M. Hetzenauer in seiner Vulgataausgabe, vorbildlich.

Die Übertragung selbst gibt „den Urtext möglichst getreu und sinngemäß, selbstverständlich unter Verbesserung offenkundiger Versehen" wieder (S. X). Gegenüber früheren Anschauungen hält der Übersetzer im allgemeinen treu am überlieferten Text fest. Bedeutendere Abweichungen sollen in späteren Veröffentlichungen näher begründet werden. Hierin wird allerdings manche harte Abeit zu leisten sein, denn man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß manche Übersetzung zu sehr den Stempel der „Neuheit" trägt; so Hoh. Lied 6, 4: „Wie der Zwillingsstern so schrecklich", wofür gewöhnlich „wie Bannerscharen". Indes benützt selbst A. Jeremias (Das Alte Testament im Lichte des alten Orients [3], S. 592) die schon von Winkler vorgeschlagene Übersetzung nur mit Vorsicht. Tatsächlich paßt aber „Bannerscharen" vorzüglich in den diesbezüglichen orientalischen Vorstellungskreis (vgl. u. a. Zapletal, Das Hohelied, S. 125f.). Ähnliches dürfte gelten von Übersetzungen wie Richt. 15, 8; Is. 2, 6 e und besonders Is. 7, 13 cd; ferner H. L. 4, 8; 5,6 c u.a. Auf der anderen Seite können wohl Korrekturen wie Is. 9, 2: „Du machst groß den Jubel" als gesichert gelten. Der strenge Parallelismus, der sich

im Vers selbst wie im ganzen Kapitel findet, sowie die verhältnismäßig leichte Korrektur sind hier entscheidend, zumal „goj" im ganzen Zusammenhang (vgl v. 1 'am) ohnehin verdächtig ist. Auffallend häufig kommen in der (wohl sinngemäßen) Übersetzung Wendungen des Irrealis bezw. der Wunschform vor und zwar an Stellen, wo sie m. E. weder sprachlich noch inhaltlich begründet sind, dabei aber den Sinn doch nicht unwesentlich ändern. Außer Job 19, 25 vgl. beispielshalber Hoh. Lied 1, 10; 2, 6 (2, 7 „dann"?!); 4, 8; 7, 2. Stark mißverständliche Wendungen finden sich auch Is. 22, 13 und besonders Is. 8, 16. Hier macht die an sich prächtige Übersetzung geradezu den Eindruck, als ob 8, 16 zu 8, 17 in einem gewissen Gegensatz stünde, was entschieden falsch ist.

Die Anmerkungen zum Text sind an den Schluß eines jeden Bandes verwiesen, „damit nirgends die Lesung unterbrochen werde" (S. XI). Diese Anmerkungen bedürfen zweifellos einer gründlichen Erweiterung und Durcharbeitung. Von dieser Arbeit kann sich der Übersetzer nicht dispensieren, auch nicht durch den Hinweis auf Kommentare und andere Werke dieser Art. Sie gehört notwendig zur Vervollständigung seines Werkes, zumal die vorhandenen Bemerkungen beinahe den Eindruck machen, als ob sie gar nicht harmonisch mit dem Werk selbst entstanden wären. Wenn man aber hier einen Wunsch äußern dürfte, so wäre es der, der Übersetzer möchte das ganze diesbezügliche Material nicht in kurzen und dann vielleicht doch oftmals ungenügenden Anmerkungen am Schluß, noch auch, soweit dies speziell die Textkorrekturen betrifft, in der entsprechenden Fachliteratur (S. X) zusammenfassen, sondern in einem eigenen dritten Band. So würde einerseits der Umfang der sehr handlichen Bände nicht vergrößert, andererseits könnte ein solcher Ergänzungsband sehr bequem neben der eigentlichen Übersetzung benützt werden, und schließlich hätten, was doch zu beachten ist, auch die Besitzer der ersten Auflage ein gewisses Anrecht auf diese Ergänzung und Erweiterung.

Hoffentlich findet der Übersetzer bald Zeit, sein überaus verdienstvolles Werk, das ohne Zweifel eine Glanzleistung ersten Ranges in der katholischen Bibelwissenschaft darstellt, in besagten Sinn zu ergängen und zu vervollkommnen. Es gäbe ein Lebenswerk, das aller Mühe und Ausdauer wert ist und das sich gleichwertig, oder besser vollwertig, weil in Wirklichkeit der Wahrheit dienend, an die Seite anderer Arbeiten dieser Art von Nichtkatholiken stellen könnte.

P. Athanasius Miller / Beuron-Rom.

Storr, Rupert / Die Heilige Schrift des Neuen Bundes. Nach dem griechischen Text übersetzt. 8° (VIII u. 744 S.) ebd. 1926. Gzl. M. 14.—

Während an deutschen Übersetzungen des Alten Testamentes nie Überfluß war, wurden Übertragungen des Neuen Testamentes von katholischer Seite häufiger versucht, so im letzten und in diesem Jahrhundert von Schnappinger, van Eß, Wittmann, Gassner, Kistemaker, Reischl, Weinhart, Grundl, Allioli-Arndt, Ecker, Dimmler, von der Stuttgarter Volksausgabe. Als beste deutsche Übersetzung galt seit 1921 die von K. Rösch. Diesen reiht sich jetzt eine neue vom Herausgeber der „Rottenburger Monatschrift" an. Sie ist angefertigt nach dem Text von H. J. Vogels (2. Aufl. 1922). Die Anmerkungen am Schluß des Buches nehmen nur neun Seiten in Anspruch; dafür sind aber auf neunzehn Seiten wertvolle Winke zur Auswertung des N. T. beigegeben. Die einzelnen Kapitel tragen charakterisierende, aber nicht vollkommen genügende Überschriften und sinngemäße Pausen.

Diese Übersetzung ist vor allem durch zwei besondere Eigenschaften gekennzeichnet. Abgesehen von den Erzählungsstücken der Apostelgeschichte ist sie in kolometrischer Form, das ist in Sinnzeilen gehalten. Darin weicht sie nicht nur von den älteren Übertragungen, sondern auch von der Ausgabe Röschs und der der Bonner Buchgemeinde (1925) ab, sowie von der mancherseits so gelobten jüngsten Übersetzung der Paulusbriefe durch F. Griese (Graz, Paulusverlag). Storr hat für sein Verfahren gute Gründe. Schon der hl. Hieronymus hat diese Sinnzeilen verwandt, um den Vortrag zu erleichtern (Praef. in Isaiam); ebenso spricht der hl. Augustin (de doctrina christiana IV) von ihnen. Der Codex Amiatinus, die älteste Handschrift der Hieronymianischen Vulgata führt sie uns sehr anschaulich vor Augen (vgl.

Vigouroux, Dict. de la Bible). Neuere Arbeiten von J. Weiß, E. Norden, W. Schmidt, R. Schütz, R. Wörner haben hierin ihre Berechtigung erwiesen. Die Neuausgabe der Bibel durch die Vulgatakommission wird ebenfalls Sinnzeilen zeigen. Diese Form mag unserem Empfinden etwas gekünstelt erscheinen. Doch nicht bloß ihre geschichtliche, sondern auch ihre praktische Bedeutung läßt sich nicht verkennen. Das Sentenzenhafte der hl. Schrift tritt so mehr in die Erscheinung, mancher markige Gedanke wird klarer herausgehoben, einiges, worüber der Blick und die Aufmerksamkeit des Lesers sonst leicht hinwegglitte, kommt mehr zum Bewußtsein.

Damit ist schon die zweite charakteristische Seite der Ausgabe angedeutet: die künstlerische. Mit dem ästhetischen Erwachen unserer Zeit hängt es zusammen, daß wir auch die Heiligen Schriften in künstlerisch vollendetem Gewande wünschen. Darauf weist auch der von jüdischer Seite (M. Buber und F. Rosenzweig) unternommene, groß angelegte Versuch hin, in zwanzig Bänden die Bibel des A. T. „in der kosmischen Tiefe ihres Sinngehaltes, in der rhythmischen Gestalt ihres Urtextes, in elementarer Treue gegen den Wortlaut, in edelstem Deutsch unserer Tage“ wiederzugeben. Die älteren katholischen Übersetzungen des N. T. sind vielfach zu schwerfällig. Von dem Bestreben geleitet, sich möglichst eng an die Vulgata anzuschließen, werden sie in ihrer Satzbildung oft sehr verworren und geschachtelt. Schon Rösch suchte dem durch seine treffliche Übertragung abzuhelfen. In diesem Punkte dürfte ihn Storr aber noch übertreffen. Seine Übersetzung will nicht bloß philologisch und dogmatisch, sondern vor allem auch künstlerisch gewertet sein. Dementsprechend bringt er das rhythmische Element des N. T. klar zum Ausdruck. In dieser Absicht wählt er auch den der deutschen Sprache naheliegenden Jambus. Leider hat er ihn nicht überall glücklich durchgeführt; mehrere Stellen lesen sich etwas holperig und hart. Die Beobachtung des Rhythmus und Metrums erschwerte naturgemäß die Übersetzungsarbeit.

Trotzdem ist es Storr recht gut gelungen, die Gedanken selbst bei den Paulinischen Anakoluthen und Schachtelungen klar herauszuheben und dabei doch den ästhetischen Geschmack zu befriedigen. Damit soll gewiß der große Vorzug der Ausgabe von Rösch nicht geschmälert werden. Sie ist handlicher, billiger, vielleicht auch getreuer im Anschluß an den Urtext als Storr und besitzt vor allem eine diesem abgehende sachgemäße Abteilung der Abschnitte. Für die Sinndeutung und den Zusammenhang der Paulinischen Briefe mag auch die von Griese wertvoller sein. Dagegen wirkt die Übersetzung Storrs monumentaler, getragener, kunstvoller. Das kommt besonders zur Geltung, wenn man sich die einzelnen Abschnitte aus den verschiedenen Ausgaben laut vorliest.

Von Ulfilas gothischer Bibelübersetzung und der bruchstückartig erhaltenen ältesten deutschen Übersetzung des Matthäus aus dem Jahre 748 (Handschrift aus dem Kloster Mondsee) bis auf die Grünewaldsche Ausgabe der hl. Schrift ist ein weiter, mühsamer Weg. Das Ideal haben wir wohl noch nicht erreicht. An diesem muß jede Zeit von neuem arbeiten. Aber soviel ist wohl gewiß, daß diese neue Übersetzung, insbesondere von künstlerischer Seite, einen bedeutsamen Schritt in der Richtung zum Ideal hin darstellt. Dafür gebührt den beiden Übersetzern wie auch dem rührigen Verlagsleiter Richard Knies unser Dank!

P. Chrysostomus Panfoeder / z. Z. Beuron.

Theologie und Philosophie

Vonier, Anscar O. S. B., Abbot of Buckfast / A Key to the Doctrine of the Holy Eucharist. 8° (XVI u. 269 S.) London 1925, Burns, Oates and Washbourne. Geb. 5 Schill.

Der schwäbische Abt eines südenglischen Klosters bietet hier in fließender Sprache und klarem Aufbau englischkundigen Gebildeten eine prächtige Frucht seiner Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und Arbeitsamkeit dar. Friedlich schreibt er über einen Stoff, über den seit zwei Jahren in der katholischen englischen Literatur ein heftiger Federkrieg geführt wurde, hervorgerufen durch das Buch des römischen Professors P. de la Taille S. J. Abt Vonier bietet einen „Schlüssel zum Verständnis der Lehre von der heiligen Eucharistie“ auf Grund der Lehre des hl. Thomas. Sein Hauptgedanke ist: Die heilige Eucharistie ist ein

„Sakramentsopfer", daher von anderem Wesen als die natürlich-symbolischen Opfer des Alten Testamentes, und von anderer Modalität als das äußerst realistische Kreuzesopfer des göttlichen Heilandes; mit jenem hat sie den Symbolismus gemein, mit diesem den wesentlichen Inhalt. Schritt für Schritt wird der Leser dieser These zugeführt, die dann weitere Ausführung findet. Aus der ganzen Arbeit leuchtet hervor, daß es nicht zur Klarheit des Opferbegriffes führt, wenn man als dessen Wesen das bezeichnen will, was sich in allen Opfern vorfindet; denn die symbolischen Opfer des Alten Bundes konnten ja nur als Teilbegriffe das einzig große Vollopfer am Kreuze vorbilden, aber nicht seine Ganzheit darstellen. Jene unzureichende Methode erinnert an das vergebliche Bemühen der englischen Sekten, für die konfessionslosen Gemeindeschulen eine Art neutralen Christentums zusammenzustellen, indem man nur die allen gemeinsamen Elemente aufnahm, die andern aber ausließ; so blieb vom Wesen des Christentums fast nur noch der Name.

P. Lambert Nolle / Weingarten.

Schwarz, Herm. / Auf Wegen der Mystik. Drei grundlegende Erörterungen der Philosophie des Ungegebenen. [Weisheit und Tat. Eine Folge philos. Schriften, hrsg. von A. Hoffmann, 3. Heft.] gr. 8° (64 S.) Erfurt 1924, K. Stenger.

Der durch seine Veröffentlichungen philosophischer und religionsgeschichtlicher Art, sowie durch seine „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" bekannte Greifswalder Professor will mit drei Vorträgen: „Gottungegeben", „Glück und Gott", „Persönlichkeit und Gemeinschaft", in die Philosophie des „Ungegebenen" einführen („Das Ungegebene", 1921) und verwertet die deutsche Mystik und Fichtes Philosophie.

Schwarz wirft sowohl dem Pantheismus als dem Theismus logische und axiologische Fehler vor. Beide enthalten nach ihm zu viel Begriffs- und Wertversinnlichungen, enttäuschen als Ontologismen „unsern Werthunger mit metaphysischen Steinen, statt ihm axiologisches Brot zu reichen." Die Gottheit ist ihm nicht „metaphysische Figur", sondern Seelengut, das Ungegebene, das erst noch werden soll, in uns werden will, „etwas Leeres, Bestimmungsloses". „Ohne sie existiert nichts, aber sie selbst ist Schweigen gegenüber allem Reden der Bestimmtheiten, durch die es Existierendes gibt" (S. 9). Das „Ungegebene" ist der kosmologisch nicht vorhandene Gott, der in der Natur keine Erfüllung findet und als Gottessehnsucht in unsern Herzen auf seine Selbsterschaffung harrt (S. 17).

Des Verfassers System ist eine eigenartige Mischung von Wertphilosophie, Evolutionismus und Pantheismus. Wenn sich auch in den Vorträgen einige Körnlein Wahrheit finden und Augustin, Ekkehard, Bernhard, Franz von Assisi auftreten, so ist doch ihre Gesamthaltung abzulehnen. Einiges klingt theistisch, hat aber im Munde des Verfassers einen ganz anderen Sinn. Von „Mystik" im katholischen Wortsinne kann keine Rede sein. Doch zeigen auch diese Vorträge wieder die zeitgenössische Grundrichtung: die Hinkehr zum Religiösen.

P. Chrysostomus Panfoeder / z. Z. Beuron.

Grabmann, Martin / Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin. 8° (217 S.) Mit einem Bild. Augsburg 1925, B. Filser. M. 4.50; Gzl. M. 6.—

Die Bücher von Prof. Grabmann empfehlen sich selber. Auch dieses neueste Werk macht seinem Verfasser alle Ehre. Es kommt aber auch einem lang gefühlten Bedürfnis der gebildeten Welt entgegen und füllt wirklich eine Lücke aus in der bisherigen Thomasliteratur. — Die Kulturwerte der Philosophie und Theologie des hl. Thomas auf religiös-sittlichem, wissenschaftlichem und ästhetischem Gebiete sind mit Meisterhand herausgehoben und deren Bedeutung für die Kultur seiner Zeit und der Nachwelt bis auf unsere Tage dargelegt. Verfasser behandelt zuerst die Grundlagen der thomistischen Kulturphilosophie und dann ihre Kulturwerte auf jedem einzelnen der drei genannten Gebiete. Dabei ist besonders das Verhältnis des hl. Thomas zur profanen Wissenschaft ausführlicher zur Darstellung gebracht. Ein geradezu überwältigendes Bild von der allumfassenden Bedeutung dieses einzigartigen Mannes bietet sich hier. Man weiß nicht, was man mehr an diesem Geistesheros bewundern soll, seine Gelehrsamkeit oder Heiligkeit, seine Philosophie oder Theologie,

seinen spekulativen Geist oder seinen praktischen Sinn. Möge das Buch seinen Teil dazu beitragen, die Liebe und Begeisterung für den englischen Lehrer und das Studium seines bisher unübertroffenen philosophisch-theologischen Systems in recht vielen zu wecken und zu fördern.

P. Hugo Seemann / Weingarten.

Schöpfer, Prälat Dr. Äm. / Der hl. Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft. Zum 7. Zentenarium seiner Geburt. kl. 8° (204 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia. M. 3.80

Die Schrift ist anläßlich der siebten Jahrhundertfeier der Geburt des Aquinaten aus Einzelaufsätzen erwachsen. In weitesten Kreisen will sie Verständnis und Liebe für die Bedeutung des hl. Thomas wecken. Sichtliche Liebe zum Heiligen und Gelehrten hat die Feder geführt. Der Verfasser führt uns zunächst durch die verschiedenen Lebensabschnitte und Entwicklungsstufen der Gelehrtenlaufbahn des Aquinaten. Ein zweiter Teil erschließt uns die Einzelgebiete seines Lehrsystems. Besonderes Interesse dürfte das Kapitel über die Stellung St. Thomas' zur Naturforschung wecken. Da tritt der Exeget des Alten Bundes im Verfasser hervor. Der recht beachtenswerte dritte Teil zeigt die Bedeutung des großen Lehrers für die Gegenwart auf. In der gestellten Alternative zwischen Kant und Thomas kann nicht zweifelhaft sein, wohin die Entscheidung des Verfassers fällt. In dem Kapitel über Philosophie und gesellschaftliches Leben spricht der erfahrene Politiker in anregender Weise mit. Möge der energische Schlußruf des Verfassers: „Zurück zu Thomas!" überall gehört und auf allen Gebieten in die Tat umgesetzt werden. Das allein brächte Klarheit in die Verworrenheit, Wahrheit in die Unsicherheit, Rettung vom Untergang für die Gegenwart.

Seitz, Anton / Okkultismus, Wissenschaft und Religion. I. Bd.: Die Welt des Okkultismus. [Zur religiösen Lage der Gegenwart, hrsg. v. P. E. Schlund, 11. Heft.] gr. 8° (240 S.) München 1926, Fr. Pfeiffer.

Mit Recht sieht der Verfasser in dem Hang zum Okkulten, der unserer Zeit mehr vielleicht als jeder früheren eigen ist, eine Krankheit, die von innen heraus überwunden werden muß. Daß es nur im Licht der katholischen Weltanschauung möglich ist, darin können wir ihm ebenfalls nur beistimmen. In drei Bänden, von denen der erste uns vorliegt, will er „in die verschwommenen Nebel des mystischen und mythischen Okkultismus" hineinleuchten „mit der Fackel der natürlichen erfahrungs- und vernunftgemäßen Wissenschaft wie der durch übernatürliche Erfahrung bereicherten Glaubenswissenschaft". Keine Tatsache will er unbeachtet lassen, keiner Schwierigkeit aus dem Wege gehen; ernst zu nehmende Tatsachen aus dem Okkultismus sollen auf ihre wahren, hinreichenden Ursachen zurückgeführt werden. Wahrlich ein zeitgemäßes Unternehmen, das Wissenschaft und Religion zu gleichem Danke verpflichtet.

Ein ungeheurer Stoff ist es, den der Verfasser schon im ersten Bande bewältigt. Die überreiche Literatur auf diesem Gebiet ist in einem Umfang herangezogen, wie es bisher wohl noch nie der Fall war. Zitat reiht sich an Zitat, doch immer wieder glücklich unterbrochen durch besonnene kritische Bemerkungen. Vielleicht hätten Einheit und Übersichtlichkeit der Darstellung gewonnen, wenn die Fülle des Zitatenmaterials unter straffere Einzelgesichtspunkte verarbeitet und kritisch gesichtet worden wäre. Es mögen aber triftige Gründe den Verfasser bewogen haben, diesen Weg nicht zu gehen. Dagegen wäre es unter allen Umständen wünschenswert gewesen, die Quellenangabe der Zitate nicht in den fortlaufenden Text einzufügen. Denn es stört das zusammenhängende Lesen in einer Weise, daß der Eindruck der Darstellung bedeutend abgeschwächt wird.

Die Fragen des Unterbewußtseins, der Hypnose und der Psychoanalyse werden eingehend behandelt. Des Verfassers kritischer Sinn bewährt sich hier in trefflicher Weise. Sein Blick bleibt immer auf das Tatsächliche eingestellt. Trefflich ist auch die Gegenüberstellung der natürlichen und der übernatürlichen Wunder. Die Sichtung wirkt umso überzeugender, als sie nicht von spekulativen Grundsätzen ausgeht, sondern sich wiederum streng an die Tatsachen hält. Coué, der große Wundermann der Gegenwart, wird ebenfalls einer sach-

lichen Kritik unterzogen. Die Wunder von Lourdes werden in ihrer Eigenart gegenüber den ‚Wundern‘ der Hypnose und der Suggestion geschickt abgegrenzt. Unvoreingenommenes Denken kann sich der Überzeugung nicht entziehen, daß bei ersteren Kräfte ganz anderer Art mitwirksam sind als bei den letzteren. Es sind übernatürliche Kräfte. In der Abhandlung der natürlichen und der übernatürlichen Stigmata hätte meines Erachtens der Nachdruck nicht so sehr darauf gelegt werden dürfen, daß die natürlichen Stigmata nie die ausgeprägte Form aufweisen wie bei den übernatürlichen. Denn das bedingt an sich keinen wesentlichen Unterschied. Es hätten Fälle berücksichtigt werden müssen, wie sie Pelmann aus eigener Praxis in dem Fall von Grafenberg berichtet (Psychische Grenzzustände. Bonn 1912, S. 361). Schwierige Fragen sind die nach der Natur der Telepathie und des Hellsehens. Leichter ist es noch, eine natürliche Erklärung für das räumliche als für das zeitliche Fernsehen zu geben. Der Verfasser geht auch hier wieder mit großen Geschick vor und weiß die unterscheidenden Merkmale der Herzenskunde, der Prophezie, wie wir sie bei Heiligen treffen, phänomenologisch scharf abzuheben von dem okkulten Gedankenlesen usw. Besondere Anerkennung verdient es, daß er das Widernatürliche des Aberglaubens in Zahlenmystik, Astrologie und Chiromantie und der landläufigen Weissagungen aufzeigt.

Um in abschließendem Urteil die Leistung des Verfassers in der wissenschaftlichen Durchleuchtung des Spiritismus ganz würdigen zu können, wird man das Erscheinen der beiden weiteren Bände: „Die Scheinwunderwelt des Spiritismus“ und „Hauptklassen spiritistischer Phänomene“ abwarten müssen. Dieser Band läßt hoffen, daß dem Gesamtwerk eine in gewissem Sinn entscheidende Bedeutung in der Literatur über Spiritismus zukommen wird.

Ellerhorst, P. Winfr. OSB. / Die Wahrheit des Spiritismus. Nach dem Englischen. Mit 7 Bildern. kl. 8° (XII und 189 S.) Stuttgart-Ravensburg o. J., Verlags- und Druckereigesellschaft.

Der Jesuitenpater de Heredia machte in Amerika großes Aufsehen durch spiritistische Vorführungen. Schon als Knabe ließ ihn sein Vater durch den Magiker Herrmann in die Geheimnisse der Magie einführen. Später, als der Spiritismus eine große Bewegung in Amerika wurde, suchte er überall aufklärend zu wirken. Denn er sah im Spiritismus eine Volksgefahr. In seinem Orden ist P. de Heredia Professor der klassischen und der neueren Sprachen. Den Inhalt seiner Vorträge über den Spiritismus faßte er in dem Werk zusammen: Spiritism and common sense. Davon ist das vorliegende Buch eine Übersetzung. Der Übersetzer hat sich nicht sklavisch an den Wortlaut gehalten, sondern da und dort bearbeitend eingegriffen. So ist auch für die deutsche Leserwelt ein Werk zugänglich gemacht, das weitaus das Klarste und Zusammenfassendste bietet, was zum Spiritismus erschien.

Mit Recht macht zunächst der sachkundige Verfasser aufmerksam, wie Betrug und Täuschung und die Leichtgläubigkeit der Menschen gerade im Gebiet des Spiritismus ihr Unwesen trieben. Er zeigt, wie die meisten der „spiritistischen“ Erscheinungen zustande kommen. De Heredia gibt aber zu, daß es wirklich spiritistische Phänomene gibt. Im Unterbewußtsein des Menschen sieht er eine reiche Quelle, aus der okkulte Erscheinungen erklärt werden können. Zwar nimmt der Verfasser bewußt keinen bestimmten Standpunkt zu den Tatsachen ein. Er führt die verschiedenen Theorien auf, die sich bemühen, die Tatsachen des Spiritismus zu erklären. Die dämonistische Theorie sucht alles auf böse Geister zurückzuführen, wie es heute Raupert in seinen beiden im Tyroliaverlag erschienenen Schriften vertritt. Der Verfasser bezeichnet sie als eine Theorie, die bis jetzt jeder überzeugenden Begründung entbehrt. Die spiritistische Erklärung sieht in Seelen von Verstorbenen die Verursacher jener geheimnisvollen Erscheinungen. Treffend sind die Einwendungen, die der Verfasser selber gegen diese Theorie macht. Die animistische Theorie findet in des Menschen eigener Seele die Kräfte, die im Okkultismus und Spiritismus wirksam sind. Im normalen Zustand sind sie gebunden. In außergewöhnlichen Zuständen aber, wie es der mediale ist, betätigen sie sich. Wenn auch der Verfasser hier betont, daß diese

Erklärung ebenfalls nicht auf gesicherter Grundlage ruht, so schreibt er ihr doch eine große Wahrscheinlichkeit zu. Er läßt durchblicken, daß sie für ihn auch persönlich die annehmbarste ist.

So empfehlen wir gerade dieses Buch angelegentlich allen jenen, die Aufklärung in den Fragen des Spiritismus und Okkultismus suchen. Es ist ein verständiger, besonnener, zuverlässiger Führer. Wenn es auch nicht die volle Wahrheit über den Spiritismus zu geben vermag, so bietet es doch in vorzüglicher Weise das, was heute vernünftigerweise darüber gesagt werden kann.

Verweyen, Prof. Dr. Joh. / Weltgeheimnis und Probleme des Okkulten. gr. 8° (43 S.) Berlin 1926, Pyramidenverlag.

Der durch seine vielseitigen wissenschaftlichen Interessen bekannte Bonner Philosoph nimmt hier Stellung zu den Fragen des Okkultismus. Er geht dabei von dem Grundgedanken aus, daß die Natur große Geheimnisse in sich birgt. Wenn auch die Naturwissenschaft es nur mit einer „wunderfreien" Welt zu tun hätte, so könnte sie eben doch niemals die Schleier des Geheimnisvollen ganz lüften. Der theologische Begriff des Wunders geht dem Verfasser ab. Unter übernatürlich versteht er nur das, was sich dem natürlichen Erkennen entzieht, aber ohne weiteres einmal Gegenstand der natürlichen Erkenntnis durch das Fortschreiten der Wissenschaften werden könnte. Geheimnisvoll und übernatürlich sind ihm gleichbedeutend. Geheimnisvoll ist aber auch gleichbedeutend mit okkult. So ist der Weg schon vorgezeichnet, den der Verfasser zur Lösung seiner Aufgabe geht. Er unterscheidet drei Gruppen von Okkultisten: 1. solche, die überzeugt sind, daß es noch weite unerforschte Gebiete gibt; 2. solche, die wissenschaftsscheu das Dunkel lieben; 3. solche, die im Namen der Wissenschaft die Möglichkeit okkulter Erscheinungen schlechthin leugnen. Mit Recht besteht er darauf, daß gerade in diesem Gebiet Tatsachen und Deutung der Tatsachen scharf voneinander geschieden werden müssen. Die Ansicht des Verfassers geht dahin, daß das okkulte Gebiet, soweit es heute der Nachforschung zugänglich ist, eine Mischung von Wahrheit, Irrtum und Betrug darstellt. Alle Besonnenen werden ihm darin zustimmen. Aufgabe methodischer Wissenschaft ist es, das Wahre vom Falschen zu sondern. Auf Grund persönlicher Erfahrung ist der Verfasser überzeugt, daß okkulte Erscheinungen nicht bloß möglich, sondern tatsächlich sind. In der Erklärung dieser Erscheinungen stellt er sich, wenn auch mit einer gewissen Vorsicht, auf die Seite der mediumistisch-animistischen Theorie. Wenn er aber meint, auch die Wunder der Religionsgeschichte auf diese Weise erklären zu können, so ist hier eine wesentliche Einschränkung am Platz, die durch den Begriff des theologischen Wunders bedingt ist. Daß dem Verfasser dieser Begriff fehlt, haben wir bereits hervor. Sonst aber ist seine Schrift, die aus einem Vortrag entstand, von wohltuender Sachlichkeit und logischer Unterscheidung.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Biographie und Missionen

Romeis, P. Dr. Kap. O. F. M. / Prinzessin Anna von Preußen, Landgräfin von Hessen. Ihr Weg zur katholischen Kirche. Mit 3 Bildern. 2. u. 3. verm. Aufl. 8° (X u. 154 S.) Freiburg 1926, Herder. Gzl. M. 4.—

Die Rückkehr dieser hohen Frau (geb. 1836 in Berlin) zur Kirche und ihr Werdegang wecken weitgreifendes Interesse. Entsprach es auch nicht ihrem Wunsche, die Geheimnisse der göttlichen Gnade zu offenbaren, die Darstellung der warmen Religiosität und des tiefen Glaubensglückes in der Seele der Heimgekehrten rechtfertigt wohl — und lohnt auch — des Verfassers Bemühungen. Beispiele ziehen, zumal solche Beispiele!

Schon die Elfjährige wurde gelegentlich eines Besuches im Kölner Dom von der ehrfürchtigen Schönheit des katholischen Kultus tiefinnerlich erfaßt. Eine Aussprache mit Bischof Ketteler von Mainz hätte bereits 1865 fast zum Übertritt der fürstlichen Gottsucherin geführt, wenn er sie nicht in allzu großer Vorsicht zu noch ernstlicherer Prüfung ermahnt hätte. Weder die kurzen Jahre sonnigen Jugend- und Eheglücks, noch auch die Familienpflichten und Familiensorgen späterer Zeit konnten ihre „Unruhe zu Gott" verwischen. Schmerzliche

Erfahrungen und Seelenleiden, stille Einkehr und die Reife der Jahre läuterten ihr Inneres immer mehr. So tat sie am 10. Oktober 1901 nach reiflichster Überlegung den entscheidenden Schritt in der katholischen Atmosphäre von Fulda. Eine wohlmeinende Mahnung, es beim geheimen Übertritt bewenden zu lassen und äußerlich protestantisch zu scheinen, wies sie entschieden zurück: „Die Hohenzollern haben mir Thron, Land und Stellung genommen. Das letzte, was mir noch bleibt, das Opfer meiner Überzeugung, bringe ich ihnen nicht." Das Handeln nach dieser Überzeugung sollte ihr genug der Bitterkeiten, aber auch reichen inneren Trost und Frieden eintragen.

Der Verfasser hat die neue Bearbeitung gerade in den entscheidenden Kapiteln wesentlich erweitern und so den seelischen Werdegang der Landgräfin noch lichtvoller darlegen können. Den schroffen Absagebrief des Kaisers vor ihrem Übertritt (S. 45) ließ Romeis zuerst feinfühlig weg und wußte ihn in der Neuauflage — ganz im Sinne der Entschlafenen — ebenso diskret zu deuten. Billig hat er auch die Freude der greisen Fürstin über den Besuch des Kaisers und die Aussöhnung (S. 131) ins rechte Licht gerückt. Es war wohl ihre letzte große Diesseitsfreude vor ihrem am 12. Juni 1918 erfolgten Tod. Die tieffromme Frau hat im Fuldaer St. Bonifatiusdom, der auch die Erstlinge ihres Glaubens schaute, ihre Ruhestätte gefunden.

P. Romeis und der Verlag haben uns mit einem festlichen Buche beschenkt. Dem nicht allzu reichen Stoff hat er durch Schriftworte und eigene Reflexionen geschickt nachgeholfen. Dem Untertitel entsprechend ist auf die innere Entwicklung das Hauptgewicht gelegt und das Seelenleben der Suchenden wie der Heimgefundenen mit feiner Einfühlung gezeichnet worden. Auf benediktinische Beziehungen und die stark liturgische Religiosität der Landgräfin sei nur im allgemeinen hingewiesen.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Arens, Bernhard S. J. / Handbuch der katholischen Missionen. 2. vollst. neu bearb. Aufl. Mit 101 Tabellen u. einer graphischen Darstellung. [Missions-Bibliothek.] gr. 8° (XX u. 510 S.) Freiburg i. B. 1925, Herder. M. 26.—; Lbd. M. 30.—

Im Jubeljahre, das die großartige Missionsausstellung in Rom gebracht hat, veröffentlichte Arens von neuem seine übersichtliche und erschöpfende Darstellung des heutigen katholischen Missionswesens. Er hat keine Mühe gescheut, um sich aus den einheimischen Anstalten und aus den entlegensten Missionsgebieten die neuesten statistischen Angaben zu verschaffen. Aus dem reichhaltigen Material sind die großen Mühen zur Ausführung des Missionsbefehls Christi und ebenso das Wirken der göttlichen Gnade ersichtlich. Der Reihe nach werden die Leiter des Missionswerkes in der Heimat und auf den Missionsfeldern, die europäischen und eingeborenen Missionäre, ihre Helfer und ihre Ausbildungsstätten vorgeführt, die einzelnen Arbeitsfelder nach ihrem Stande im Jahre 1923, die Missionsmittel und ihre Beschaffung, die Missionsvereine und Missionszeitschriften aller Länder, die missionswissenschaftlichen Bestrebungen der Neuzeit, der Verkehr zwischen Heimat und Mission.

52 verschiedene Ordensgenossenschaften und 16 Verbände des Weltklerus, von denen 9 erst im 20. Jahrhundert entstanden, werden als Träger des Missionswerkes genannt. Dazu kommen 11 Brüder- und nahezu 300 Frauengenossenschaften, die ärztlichen Missionsgehilfen, die einheimischen Katechisten und eine Anzahl einheimischer Brüder- und Schwesternvereinigungen. Die Zahl der einheimischen Priester und besonders der gottgeweihten Jungfrauen ist in hoffnungsvollem Wachstum begriffen. Für solide Ausbildung der Missionäre tragen die Dekrete der letzten Päpste und das neue Kirchenrecht weitgehend Sorge.

Als jährliches Erfordernis für die 300 selbständigen Missionsgebiete errechnet der Verfasser durchschnittlich je 250 000 Mark = 75 Millionen; dazu die Kosten für die Ausbildung der Missionäre in der Heimat mit etwa 25 Millionen. Demgegenüber belaufen sich die Einnahmen nur auf etwa 25 Millionen: ein großer Abstand zwischen Soll und Haben, durch den viel Gutes unmöglich gemacht ist! 270 bezw. jetzt noch 228 Missionsvereine bemühen sich um die Aufbringung der Mittel; 22 derselben unterstützen das ganze Missionswerk, 36 die Ausbildungsanstalten der Missionäre, 34 befassen sich mit Afrika, 18 mit dem Orient.

Anhang I führt die in den deutschsprachigen Landen ansässigen Missionsgenossenschaften und ihre Missionsanstalten auf. Es sind 25 Priester-, 2 Brüder- und 31 Schwesterngenossenschaften. Anhang II gibt Nachträge und Berichtigungen. Bei letzteren wäre auch zu erwähnen, daß das griechische Kolleg aus der Leitung der Beuroner an die von ihr abgezweigte belgische Kongregation überging.

Der Präfekt der Propaganda, Kardinal van Rossum, nennt das vorliegende Handbuch „ein Standardwerk, das beim Nachschlagen den Missionsfreund nicht im Stich lassen wird", und dankt dem Verfasser für den „großen Dienst, den er mit seiner Arbeit der Missionssache erwiesen habe, da bis jetzt ein zuverlässiges und allgemeines Nachschlagewerk über das gesamte Missionswesen gefehlt habe". Diesem lobenden Urteile etwas beifügen zu wollen, hieße es beeinträchtigen. Druck und Ausstattung sind gleichfalls anzuerkennen.

Missionskurs für Studenten. St. Ottilien 1925. Bericht, Vorträge u. Ansprachen, hrsg. von P. Thomas Ohm O.S.B. [Sendung. Beiträge aus Missionsleben, Missionslehre u. Missionskunde, 1. Bd.] 8° (IV u. 107 S.) St. Ottilien 1925, Missionsverlag. Kart. M. 1.20

Die „Sendung" führt sich mit dem Missionskurs vorteilhaft ein. Teils im Wortlaut, teils nur auszugsweise bieten die Vorträge in gewählter, mitunter gehobener Sprache gehaltvolle und ansprechende Darlegungen über viele Missionsprobleme. Auf den grundlegenden, tiefschürfenden Vortrag P. Ohms „Vom Sinn der Heidenmission" folgt die mit packenden Schlagern durchsetzte Rede Prof. Broms über „Mission und Kirche." P. Kilger: „Die Mission in deutschen Landen" führt in unsere heimatliche Vergangenheit, während P. Väth S. J. die ostasiatische und indische Mission mit ihren Bedürfnissen und Schwierigkeiten bespricht, die bisherige verhältnismäßige Hintansetzung der wichtigen ostasiatischen Völker mit Recht beklagend. Tiefe Gedanken und Zusammenhänge des Glaubens und Glaubenslebens läßt die leider unvollständige Nachschrift des Vortrags von Prof. Steffes erkennen. Die von Direktor Amann (Sasbach) hervorgehobenen geistigen, sittlichen und religiösen Werte der Missionsbetätigung verdienen die Beachtung aller, zumal aller Jugenderzieher und reiferen Jugendlichen.

Weber, P. Eugen P. S. M. / Die portugiesische Reichsmission im Königreich Kongo. Von ihren Anfängen 1491 bis zum Eintritt der Jesuiten in die Kongomission 1548. [Abhandlungen aus Missionskunde u. Missionsgeschichte, 42. Heft.] 8° (195 S.) Aachen 1924, Xaverius-Verlagsbuchhandlung. M. 4.50

Auf sorgfältigem Studium ergiebiger, aber doch lückenhafter Quellen fußend zeichnet Weber anregend das erste Halbjahrhundert Missionstätigkeit in dem von Diogo Cao 1481/82 entdeckten Kongoreich, einen eigenartigen Missionsbetrieb mit Licht- und Schattenseiten. Neben dem Glaubenseifer der portugiesischen Könige waren auch irdische Beweggründe wirksam, und ihre großen Vorrechte schlugen sehr bald zum Nachteil der Kirche aus. Die Bestrebungen der Könige wurden oftmals durch Ränkesucht und Habgier ihrer Sendlinge vereitelt. Ungeschickt war auch der Versuch, die Kongoneger zu portugiesieren.

Die ersten Glaubensboten, Kleriker von St. Eloy in Lissabon, die zur Kongregation des hl. Johannes Ev. (Venedig) gehörten, waren sehr eifrig und fanden gute Aufnahme und wohlwollende Beihilfe seitens der Kongokönige Manuel und Affonso. Dieser letztere (ca. 1493—1544), ein durch Tatkraft und religiösen Eifer gleich ausgezeichneter Herrscher und Kongomissionär, bemühte sich leider vergebens um genügend Missionäre und einheimische Priester. Das kleine Portugal, dem in Indien und Brasilien noch aussichtsvollere Gebiete zufielen, konnte dem Kongo bei weitem nicht ausreichende Hilfe senden. Der Mangel an Missionären mit all seinen Folgen, das schlechte Beispiel vieler Portugiesen und selbst einiger Priester, die weite Ferne des Bischofs, der langwierige Verkehr mit dem allein maßgebenden Hof verschuldeten den Rückgang in der Kongomission.

Mit dem Jahre 1548, in dem vier Jesuiten der bereits gefährdeten Kirche im Kongo zu Hilfe kamen, bricht der Verfasser ab. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn er die weiteren Schicksale dieser Mission uns

auch noch erschließen würde. Mehrere beachtenswerte Exkurse, ausführliche Belege, freilich mitunter in fragwürdigem Portugiesisch, sowie ein Sach- und Ortsverzeichnis erhöhen den Wert des trefflichen Werkes.

P. Hieronymus Kiene / Beuron.

Schöne Literatur

Benson, Robert H. / Trotz Folter und Strick. Roman aus der Zeit der Königinnen Elisabeth und Maria Stuart. Autoris. Übers. a. d. Engl. von A. u. R. Ettlinger. Mit 1 Bild. kl. 8° (462 S.) Einsiedeln o. J., Benziger. Gzl. M. 7.—

—Sentimentalisten. Roman. Autoris. Übers. von R. Ettlinger. kl. 8° (III u. 367 S.) ebd. 1925. Gzl. M. 6.—

1. Aus der Zeit der Königinnen Elisabeth und Maria Stuart entwirft Benson ein ergreifendes, glut- und blutvolles Kulturgemälde. Es ist die Heldenperiode der englischen Martyrer. Die einzelnen Gestalten treten plastisch und farbenfrisch vor die Augen des Lesers und wirken wie ein persönliches Erlebnis. Im Mittelpunkt der stürmisch bewegten Handlung steht ein tapferes Mädchen und ihr Bräutigam, der schließlich Priester wird und für den Glauben stirbt. Wie sich alles schicksalgewaltig und doch vorbestimmt durch Gottes heiligen Willen in abenteuerlichen Bildern abrollt, die Jagd auf Priester, Folterszenen und Hinrichtungen, ist künstlerisch fein dargestellt und historisch getreu. Durch das ganze Buch weht die herbe Heldenatmosphäre, die aus den Katakomben atmet, eine Mahnung für unsere schwüle Zeit.

2. Die Sentimentalisten zeigen Benson als hervorragenden Psychologen, der dem komplizierten Wesen eines modernen Menschen volles Verständnis und große Liebe entgegenbringt. Es ist die höchst originelle Geschichte von der Umwandlung einer sentimentalen Künstlerseele, die viel Frauliches hat, in einen soliden Menschencharakter. Die lebenswarme Darstellung trägt Züge, würdig der Feder eines Dickens. Selbst die tragischen Konflikte und dramatischen Szenen entbehren nicht eines gesunden Humors. Chris, der Konvertit, ein theatralischer „Poseur", dabei unendlich gutmütig, halb Kind, halb Schwächling, muß durch eine strenge Lebensschule gehen, bis die Kruste der Schlacken zerbricht und das gute, echte Gold des Charakters zum Vorschein kommt. Sein Priesterfreund Dick ist auch Sentimentalist und kann ihn darum nicht erlösen; erst der strengen Lebensweisheit eines alten Büßers, Herrn Rolls, gelingt die Befreiung. Ein prächtiges Buch von köstlichem Wert.

Lhande P. / Wenn der Meister ruft. Erzählung einer Mutter. Autoris. Übers. aus dem Französ. von Th. v. Jordans. kl. 8° (215 S.) ebd. Gzl. M. 4.40

Keine seichte Unterhaltungslektüre, sondern ein Buch voll seelischer Tiefe, bestimmt für stille Stunden. Das Problem des Priesterberufes steht im Herzpunkt des Interesses, und Opferblut rinnt durch die Adern gottverbundener Herzen. Nur ein Priester konnte sich so hineinfühlen in die feine Psychologie einer Frauenseele und die Opferkraft einer Mutter. Der herbe Duft eines Heldentums, wie es nur erblüht im Garten der Kirche, durchweht das ganze Werk. Wir dürfen der trefflichen Übersetzerin Therese Jordans dankbar sein für das seltenschöne Buch, das ich in die Hände vieler junger Mütter wünsche. Es ist auch pädagogisch wertvoll für die Jahre der Reife und ihre tiefen Seelenkonflikte.

Gerard, Dor. / Krumme Pfade. Roman, von der Verfasserin a. d. Engl. übertr. kl. 8° (VII u. 333 S.) ebd. Gzl. M. 5.—

Der vornehmen geistvollen Verfasserin († 1915 zu Wien) steht eine große sprachliche Gewandtheit zur Verfügung; nur sind die Bilder und Vergleiche bisweilen banal. Die Glaubensglut einer Konvertitin spricht aus dem spannenden Buch. Ein lauer Katholik, der geborene Grand Seigneur, ist in Gefahr, wegen einer vermeintlichen Testamentsbestimmung Seele und Glauben zu verkaufen. Das führt zu starken seelischen Erschütterungen. Nur das Mutterherz hofft, daß ein Kind so vieler Tränen nicht verloren geht. Und die krummen Pfade werden wirklich gerade. Nur müssen Männertränen fließen, die so viel schwerer zu vergießen sind als Blut. Erlösung aber bringt die Frau, wie jener Engel am Ostermorgen, der den Stein vom Grabe wälzte. Ein gutes, reines, starkes Buch, zu empfehlen für jeden Familientisch.

P. Timotheus Kranich / Beuron.

Anton Bantles Christusbild in Stuttgart

Die Herz-Jesu-Kirche in Stuttgart-Ost wurde von Künstlerhand geschmückt mit einem großen Wandbild. Der ganze Kirchenraum trägt eine vorläufige, freundlichhelle Tönung. Dadurch erfährt das Auge des Besuchers im Schiff der Kirche keinerlei Ablenkung. Der Blick wandert unbehindert zur Chorwand über dem spitzgiebligen Baldachin-Hochaltar. Dort oben steht vor einem mächtigen, rotbraunen Kreuz in erhabener Größe der Heiland auf abendrotem Wolkenschemel. Die Hände breitet er weit aus in der Linienführung des Kreuzquerbalkens. Weißes Gewand umhüllt den Körper von den Füßen bis zu den Hüften, öffnet sich da, wird rückwärts hochgenommen und hängt ein wenig über die ausgestreckten Arme nach vorn herein. So hebt sich der herb schöne Körper in klarer Linie ab. Es ist, als leuchte uns das Geheimnis des gottmenschlichen Leibes aus lilienweißem Blütenkelch entgegen. Der Duft dieser Blüte gibt uns neue Kraft; das Blut dieses Kelches schuf uns Erlösung.

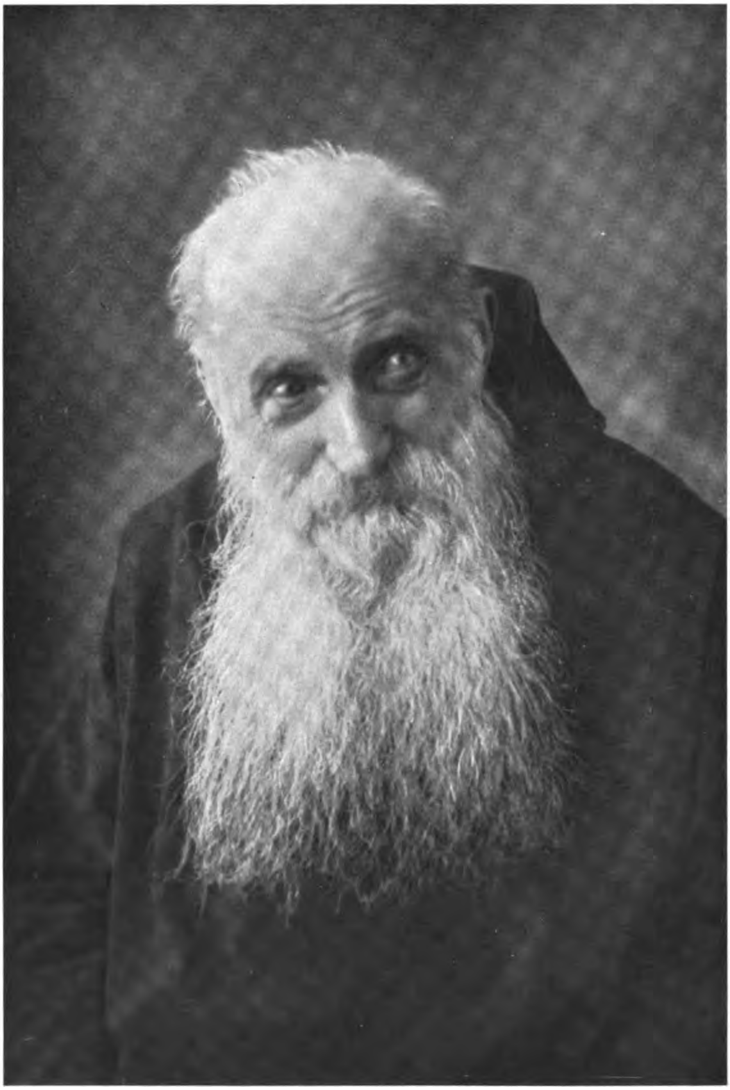
Um Kreuz und Heiland schmiegt sich in rötlichem Licht in eirundem Bogen ein lebendiger Rahmen aus zwölf Engeln; je drei in einer Gruppe, entsprechend den vier Kreuzfeldern. Die weißgewandeten Gestalten mit ihren rotschimmernden, geschlossenen Flügeln neigen sich huldigend zum Heiland. Ehrfurchtdurchschauert bergen sie ihre dunkellockigen Häupter in den Händen. — In einigem Abstand schwingt sich kreisrund um die Bildmitte ein Regenbogen; in ihm fünfmal je drei Brustbild-Engelchen. Auch sie schimmern in weißen Gewändern und rötlichen Flügeln. Alle falten die Hände in Gesichtshöhe und schauen hin zu Christus.

Alles wird getragen und umfangen und hebt sich klar ab vom tiefsatten, feierlichruhigen Blau des Bildgrundes — weltumspannende Himmelsunendlichkeit. — Freilich, ob der Kreisschwung des Regenbogens sich glücklich fügt zum Eirund der Bildmitte, ist fraglich. Der Rhythmus des innern Engelbogens klingt besser, wenngleich ich auch ihn noch schwungvoller, packender, glutiger wünschte. Wohl fühlt man, daß Geist und Seele darin; aber das Können scheint dem Wollen noch nicht ebenbürtig zu sein. Die Engelgestalten sind noch nicht verinnerlicht-erhaben genug, wie sie der Gestalt dieses Christus gegenüber wohl sein sollten. Der steht da in herber, gesundgewinnender Schöne, in schlichter und doch wuchtiger Größe, in selbstlos göttlicher Hingegebenheit. Mit festem aber nicht hartem, mit wissendem aber doch barmherzigem Blick schauen die klardunklen Augen groß aus dem länglichen Gesicht, das umrahmt wird von dunkelbraunem langem Haupthaar und einem kurzen Spitzbart.

Das ist der König der Seelen, der für uns sein Herzblut verspritzt, der seine Gottesarme ausbreitet in allumfassender Liebe, der hocherhöht zeitenlos über alle Erdenvergänglichkeit ragt, um uns alle an sich zu ziehen; der durch seine Herzwunde jedem Eintritt gewährt ins innerste Heiligtum seiner gottmenschlichen Natur; der uns Arme mit seinem Reichtum beschenken will; der uns Sieche mit seiner Gotteskraft heilen möchte: „Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken." Darum gehen die Menschen zu Christus, zum Erlöser. Der Künstler formt diesen Gedanken folgendermaßen. Rechts und links zwei Gestaltengruppen, Männer, Frauen, Kinder, Gesunde und Krüppel, alle mit Gesicht und Gebärde Christo zugewandt, sehnsuchtsvoll inbrünstig flehend. Die äußersten Gestalten stehen, die folgenden knien, zu innerst je ein Kind. Durch diese Anordnung nimmt der Künstler den schwingenden Bogenrhythmus von oben glücklich auf. Die Gestalten sind in schlichte, lange Gewänder gehüllt, und um als Masse noch einheitlich wuchtiger zu wirken, beherrscht die zwei Gruppen ein gemeinsamer, gelbbraungrünlicher Farbton.

Bantle zeigt sich mit diesem Bild — es ist nur eine seiner hochwertigen Schöpfungen — als Meister großer und tiefer Kunst, einer Kunst, die vom Heiligen her Gehalt und Gestalt, Würde und Weihe erhält und die für das Heilige wirbt und wirkt, erzieht und begeistert. Möchten solche, die es vermögen, dem Künstler dazu verhelfen, immer Schöneres und Erhabeneres zu Gottes Ehre zu schaffen! A. H.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



P. Desiderius Lenz O. S. B.
der Senior der deutschen Künstlerschaft
im fünfundneunzigsten Lebensjahre

Joseph Guntermanns Kunstentwicklung

Von P. Ansgar Pöllmann / Beuron

(Schluß)

Die Miniaturkuppel war also, wie schon erwähnt, der Abschluß und das letzte Werk einer zwölfjährigen nazarenischen Zwischenzeit: sie stellt den aus den verschiedensten Einflüssen strömenden Stil dieser Periode Guntermanns am reinsten und persönlichsten dar. Die Beschäftigung mit der romanischen Kunst gerade in den letzten zwei Jahren und die durch eine im Ausschreiben erhobene Forderung des Altchristlichen verursachte stärkere Rückkehr zum Stilkanon der Beuroner Schule hatten die Düsseldorfer Erinnerungen so gut wie beseitigt und die Richtung Heß völlig ins Persönliche bewältigt. Der thronende Christus selbst war ein fein empfundenes Stilgebilde des zwölften Jahrhunderts, während die vierundzwanzig Ältesten und die Engel ihre Herkunft von Desiderius Lenz nicht verleugneten. Aber wie gesagt, das alles war so ungezwungen persönlich vereinheitlicht, daß es selbst der findigste Kopf nicht ahnen konnte und es wohl kaum dem Autor selbst zum Bewußtsein kam, welch ein Kompromiß als das Ergebnis langen, qualvollen inneren und äußeren Ringens sich hier unter der Decke eines scheinbar persönlichsten Stiles barg. Wäre die Sionskuppel ganz nach der Farbenskizze zur Ausführung gelangt, hätte sie trotz eines gewissen archäologischen Stiches beispielhafte Wirkungen ausstrahlen müssen. Aber diese Wirkungen hätten sich mehr im Rahmen der Lehre und der Theorie gehalten; sie wären kühl gewesen und hätten mehr zum Verstande gesprochen, soweit wir die religiösen und die malerischen Wirkungen zu scheiden vermögen. Jedenfalls hätten sie nicht im entferntesten an die unwiderstehliche, unmittelbar hinreißende Kraft herangereicht, die jetzt von dem fertigen Werke ausstrahlt. Was war unterdes geschehen? Was liegt denn zwischen Plan und Ausführung?

7.

Es war unterdes das Alabastergefäß einer spröden Persönlichkeit zerschlagen worden, und nun erfüllte das Salböl in freiem Laufe mit seinem köstlichen Dufte das ganze Haus (Mark. 14, 3; Joh. 12, 3). Vom Haupte Christi troff es hernieder bis an den äußersten Saum seines Gewandes, bis an den äußersten Saum alles dessen, was zu Christus in Beziehung steht: Guntermann war seinem vorgefühlten Christustyp begegnet, und von ihm aus nahm er die völlige Reorgani-

sation seiner künstlerischen Persönlichkeit vor. Jetzt erst war nach langen Wehen Guntermanns ganze Kunst einheitlich und wahrhaftig aus Christus wiedergeboren. Das aber war im Laufe von ein paar Wochen unter dem italienischen Himmel geschehen.

Der „magistratische Auftrag" ermöglichte nicht nur, sondern forderte geradezu die endliche Erfüllung einer jahrzehntealten Sehnsucht. Am 14. Januar 1897 reiste Guntermann mit seinem Freunde Balthasar Schmitt von München ab und trat am 16. desselben Monats zu Venedig in die magische Bannmeile seiner malerischen Vorsehung. Die Kuppeln von San Marco mit dem Funkeln ihrer Mosaiksteine, die sich da oben seit Jahrhunderten gebärden, als seien sie die kristallischen Verdichtungen all des Sonnenglanzes und der Farbenpracht des Meeres, der Lagunen, der Kanäle, all der unendlichen Formen der Brücken, der Palastfassaden, der Kampanile, all der spiegelnden Reflexe jener öffentlichen Marmorflächen zwischen den zwei leuchtenden Azuren Himmel und Meer, wölbten sich über ihm als die bestrickenden Scheinwerfer uralter christlicher Kultur und ewiger Kunst. Da war es um die „Miniaturkuppel" geschehen. Die Kuppel in Guntermanns Gedanken hob sich und wuchs in die leuchtende Freiheit der südlichen Atmosphäre, und was von Anfang an im Tone einer trockeneren Freskotechnik gedacht war, erhielt die Lasur des musivischen Schimmers. Am 21. Januar vertiefte Ravenna diese erste Offenbarung und begann mit Macht, der Guntermannschen Formenwelt und Farbenwelt die ihnen einzig adäquate Orientierung zu geben. Die gedrungenen Gestalten dehnen sich in schlankem Wuchse; der romanische Rundkopf bildet sich zu einem feinen, geistigen, klassischen Antlitz um, das auf freiem Halse sitzt. Anordnung und Gruppierung werden einerseits freier, harmonischer, gefälliger, anderseits silhouetteuser und geschlossener. Und als die Lebensader der Figurenfläche wacht die Linie auf, die hier ihre Seele erst so recht seinem Verständnis einleuchtet. Der Faltenwurf legt sich dieser Linienseele gemäß in klassischer Dramatik, und jetzt erst offenbart ihm der Goldgrund seinen wahren Sinn als der stimmungsvolle Vermittler zwischen Farbe und Farbe, als welchem Guntermann in seinem goldenen, auch äußerlich zusammenhaltenden Reif der Sionsmauer einen glänzenden Spielraum geschaffen hat. Rom vollendet vom 25. Januar ab diese selige Reife. In der freiflutenden Luft kristallischen Äthers geht dem deutschen Meister das große Raumempfinden auf: aus der beengenden Binnenbeleuchtung seines Ateliers tritt er in eine Architektur, die sich nicht gegensätzlich von der Außennatur abschließt, sondern sich kosmisch als ein Glied des gesamten Weltraumes fühlt.

Damit wächst sich die kümmerliche, zaghafte Bewegung des Dialogs zur großen rhetorischen Geste aus.

Selbstverständlich ließ Guntermann Assisi, Padua und Florenz mit Giotto und Fiesole nicht minder tief auf sich wirken. Zu Loretto studierte er die Fresken von Seitz. Wichtiger aber war sein Besuch von Monte Cassino am 9. Februar, wo er so recht eigentlich zum ersten Male in den grandiosen Kammern der Torretta das beuronische Ideal in seiner vollendeten Reinheit erblickte, obwohl er selber mit den Heiligenfiguren der linken Seitenwand der Abteikirche von Emaus ein wertgleiches Stück beuronischen Kunstschatzes seiner Zeit geschaffen hatte. Denn das war ein Gang nach Canossa. In Italien, vor den altchristlichen Mosaiken, war Beuron mit Macht über ihn zurückgekommen, und insofern bildet dieser einzigartige Vorgang völliger Umordnung in kürzester Frist auch eine Apologie Beurons und eine Bestätigung des hieratischen Stiles. Was hier in Italien Guntermann aus freien Stücken und aus innerstem Drange annahm, hatte er einst in seinen Grundzügen bereits einmal besessen, aber nicht bis auf das Mark erkannt und erfaßt. Was in Italien in Guntermann lebendig wurde, das war jener Beuroner Akkord, von dem ich oben gesprochen. Die Dogmen- und Liniensicherheit des altchristlichen Südens mit ihrem unendlichen, kindlichen Vertrauen mehrte seinen Glauben; die weite, große Himmelssehnsucht, das freiräumige Heimweh stärkte seine Hoffnung; der großzügige Geist der edelsten Bewegung vollendete seine Liebe. Beuron hatte ihn dem altklassischen Geiste zugeführt, an dessen Hand er — in seiner Art — nicht durch die anfängliche Mißachtung, sondern durch das tiefinnerste Verständnis über dieses Beuron hinauswachsen konnte. Aber immmerhin ist die bezeichnende Tatsache nicht zu übersehen, daß schon in der „Miniaturkuppel“, also in der noch auf Heß und den alten deutschen Vorbildern fußenden Farbenskizze bereits sehr kräftige Beuroner Erinnerungen infolge der Forderung des Preisausschreibens nach „altchristlichem“ Stile, so besonders in Johannes Baptista und in den vierundzwanzig Ältesten, sich bemerkbar gemacht hatten, wie ja auch nicht lange vorher die Nonnberger Arbeit unvermittelt zur Beuroner Schule zurückführte. Wieder einmal ein glanzvolles Beispiel dafür, was ein bedeutender Auftrag aus einem Künstler zu schaffen vermag. Als Guntermann am 19. Februar wieder in München eintraf, hatte er das Heilandswort an sich erfahren: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir, da du jünger warest, gürtetest du dich selbst und wandeltest, wohin du wolltest; wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürten und dich führen, wohin du

nicht willst" (Joh. 21, 18). Zwei Jahrzehnte lang hatte Guntermann das Land der Griechen mit der Seele gesucht; es war ihm ein sicheres Fahrzeug dahin gegeben. Allein ganz nahe dem Ufer Griechenlands, da ihn schon der klassische Hauch umspielte, überließ er sich wieder den treibenden Wellen, die ihn weit von dem weg verschlugen, was ihm selber als Ziel vor Augen stand. Jetzt hatte sich ihm aus dem Jenseits die Hand seines väterlichen Freundes P. Gabriel Wüger sichtlich entgegengestreckt, und der Stil, den er sich in Italien schuf, oder vielmehr, der in italienischer Luft aus ihm herauswuchs, war seine Versöhnung mit selbst den strengsten Prinzipien des Desiderius Lenz, der wieder einmal durch seine unbeugsame Theorie ein weiches Gemüt abgestoßen, es aber auch wieder durch eben diese Kraft seiner Überzeugung zu sich zurückgerufen hatte. Wie sehr Guntermann sich dieses seelischen Werdeganges bewußt ward, zeigt das Denkmal, das er seinem Lieblingslehrer Wüger dort in der Kuppel des Ostfriedhofes gesetzt hat, denn er stellte ihn dort dar in voller Gestalt mit einem Lorbeerkranze in den Händen, unter den seligen Meistern einer seligen Kunst.

Eine zweite italienische Reise — März 1898 — galt einer Reihe von Spezialstudien im Rahmen der großen Offenbarung des vorigen Jahres. Sie beschränkte sich mit straffem Zielbewußtsein auf Ravenna und auf Rom. Die dritte Reise aber, im Winter und Frühling 1899, brachte den letzten Einschlag in die lange Kette all jener Einflüsse, die die Vorsehung wie ein goldenes Netz um ihren Liebling zog. Von Rom aus wandte sich nämlich Guntermann über Neapel jener Märcheninsel zu, wo normannische Ursprungskraft aus byzantinischer Weichheit eines schon dekadenten Empfindens einen unvergänglichen Stil gezeugt hatte. Die Schöpfungen Rogers und Wilhelms in der Kapella Palatina, in der Martorana, in der Zisa und in der Cuba zu Palermo, in den Domen von Monreale, dort über der lachenden »Concha d'oro«, über der Goldmuschel, und vom meerumspülten Cefalù setzten in Guntermanns Christustypus die letzten und allerdings auch die ersten Konturen ein, und das zwar im fortlaufenden Anschlusse an die klassische, musikalische Harmonie der griechischen Tempel zu Solunt, Segeste, Selinunt, Girgenti, Syracus und Taormina, deren Formenwelt ihm keine geringeren Führer erschlossen als Geheimrat Lipsius und der Homerforscher Drerup, Guntermanns Freund. Und auch das war beuronische Methode. Denn wenn man von Rodin, der in gotischen Kathedralen den Vibrationen steingewordener Stimmungen nachging, behauptet hat, er habe aus dem Menschen eine Landschaft gemacht, so machte Desiderius Lenz den Ausspruch Vitruvs zur Lebensmaxime seines Könnens, die Grie-

chen hätten ihre Tempel nach den Maßen des Menschen gebaut, und rekonstruierte umgekehrt das griechische Menschenideal der reinsten und frömmsten vorphidiasischen Zeit aus den Tempelverhältnissen. So führte die freiräumige, architektonische Anschauung Italiens mit ihrem kosmischen Charakter den Meister Guntermann zu jener vollendeten Hieratik, die allein imstande ist, das ewige Antlitz des Logos, das dem glaubenslosen Menschen wie ein steinerner Sphinx mit großen Rätselaugen fragend entgegenschaut, zu ergrübeln. Als Guntermann anfangs April in sein Münchener Atelier zurückgekehrt war, da galt es nicht mehr zu säumen: die Stadtväter drängten und am Allerheiligentage des Jahres 1900 wollten sie das fertige Riesenwerk in ihrem sicheren Besitze wissen.

Es war ihm also in Italien wie seinem Vorbilde ergangen. Und so schrieb Heß am 24. November 1821 aus Rom: „Ein jeder Schritt schließt neue Welten auf; wer das Gefühl nicht selbst gehabt, der bemüht sich vergebens, sich davon eine Vorstellung zu machen.“ Auch Heß ging von seinen italienischen Voraussetzungen aus — er fußte auf den Quattrocentisten — an ein Allerheiligenwerk: die Hofkirche von allen Heiligen, deren Grundstein am Allerheiligenfeste 1826 gelegt worden war, stand am gleichen Festtage des Jahres 1837 in ihrem vollen Glanze. Es ließe sich die Parallele Heß-Guntermann verlohnend weiterführen: hier sei nur als ein Stück jenes Geistes, dessen Guntermann einen Hauch verspürte, an Heß seine mystische Erfindungstiefe und -fülle hervorgehoben, die ihm einen so wunderbaren Bilderzyklus an die Hand gab.

Das gebrochene Licht bringt Verkürzung, Maßstabveränderung mit sich. Das Licht, das von Beuron und von Heß auf Guntermann fiel, war solch gebrochenes Licht. Aber hier in Italien fand er das Urlicht, das Licht selbst, von dem auch Beuron und Heß angeleuchtet gewesen waren, und in diesem urtümlichen Lichte reckte sich sein Talent aus sich selbst und aus dem Schatten heraus der „wahren Maßlänge Jesu Christi“ zu.

Aber trotz alledem müssen wir uns die Frage vorlegen, wie es denn kommen konnte, daß Guntermann fast die ganze Errungenschaft eines Jahrdutzends in so denkbar kurzer Zeit über Bord warf, und wie es möglich war, daß er so urplötzlich nach längstem scheinbarem Stillstand mit einem vollendeten persönlichen Stile, der nirgendwo sein Analogon findet, vor uns auftauchte. Es läßt sich dieser rätselhafte Vorgang nur aus einem falschen Kompromiß seiner nazarenischen Periode erklären. Unter dem harmlosen Anstrich scheinbarer persönlichster Ver-

arbeitung und Vereinheitlichung mußte sich eine wesentliche, tiefinnere Dissonanz verbergen. Und das war auch in der Tat der Fall. Guntermann fand in Italien sich selbst; er kopierte nicht, Italien war ihm nur Anstoß, Ideenassoziation, Schlüssel zur Selbstbefreiung, denn im Grund genommen ist Heß viel italienischer als er, während Guntermann, was er von Klein überkommen hatte, die gotische Schlankheit, im innersten Herzen der ravennatischen und sizilianischen Mosaiken begründet fand als ein byzantinisches Ferment, das den Goten Theoderichs und den Normannen Rogers wesensverwandt war und darum zu ihrem Stile erkoren wurde. Die große innere Dissonanz war die des Horizontalismus und des Vertikalismus. Heß war horizontal. Seine Gestalten sind gebauscht und geschwellt, breitknochig und rundmassig, schwertuchig und schwerfaltig; manchmal streifen sie ans Klobige. Ihr pompöses Pathos gründet sich in körperlicher Wucht. In diesen schweren Formen war Guntermanns Drang nach geistiger Auflösung und sein Streben nach überirdischer Höhe gerade niedergehalten. Der Unterschied des Rundkopfes seines Christustypus der nazarenischen Periode von dem Langkopf seines persönlichsten Stiles, den der „kreuztragende Heiland" vorausempfindet, macht alles klar. Eine gewisse innere Gedrücktheit und Enge heit der Bewegung bei Heß war ganz gegen Guntermanns Sehnsucht nach großer, freier Geste. Wie wächst sein thronender Christus plötzlich riesengroß hinauf, und wie frei und leicht bilden Christi weit ausgreifende Arme jetzt das weltumspannende Kreuz der Verklärung, das in der Tat keinen Zweifel darüber läßt, daß das „Kommet alle" wirklich so universal gemeint ist und wahrhaftig den „vielen Wohnungen im Hause des Vaters" entspricht. Heß war ein Kind seiner Zeit und des Nordens: man konnte ihm nicht zumuten, daß er noch über die Giotto und Fiesole, Masaccio und Perugino hinaufstiege. Aber er hat sich auch an den Quattrocentisten nicht völlig selbst befreit, denn wie kleinlich und störend wirken in seinen so monumental angelegten Wandgemälden, etwa im Chore der auf weite Entfernung gesetzten Säulenbasilika Sankt Bonifaz zu München, die kleinscheibigen, die Kopfsilhouette eher verdeckenden als herausarbeitenden Nimben. Guntermann, von Beuron belehrt, schritt dagegen vom Fresko zum Mosaik fort. Sein archaistischer Versuch, den Heßschen Christus noch schwerer zu gestalten und ihm in der „Miniaturkuppel" jene mehr gedrückte Form zu geben, wie er sie aus den Soester Kirchen kannte, war die letzte Überspannung seines nazarenischen Problems. In Italien bekehrte sich Guntermann auch von einer gewissen Stumpfheit der Farbe zur inneren Leuchtkraft. Den Wert des Weiß, den die Glasmaler

des Mittelalters so hoch anschlugen, lernte er erst in Ravenna würdigen. Bezeichnend ist, daß er den scharfrandigen Aureolenkreis um Christus erweiternd auflöste in einen freiluftigen Rundschein leuchtenden Äthers. Guntermann warf das Joch Heß ab wie einen Alpdruck: was er in Italien fand und was so plötzlich unter dem leuchtenden Azur im Land, wo die Zitronen blühen, vor seiner Seele stand, war längst sein innerer Besitz, der nur verdeckt und verdunkelt war durch fremde, wesensungleiche Elemente. Hatte er sich ein Jahrzehnt vorher förmlich in die Heßsche Malweise hineingequält, so quoll jetzt die Vollendung seines persönlichsten Stiles leicht und selbstverständlich aus den Tiefen seines eigenen Bewußtseins, weil von diesem Bewußtsein im Paradiese der künstlerischen Erfüllung die nordische Nebeldecke weggezogen ward, unter der es als Unterbewußtsein so lange Zeit nur verstohlen und in Ahnungen tätig gewesen. Und wenn wir's recht beschauen, dann vollzog sich in Italien für Guntermann der Sieg des Liturgischen: das Liturgische war ihm von der Beuroner Schule wesentlich und schematisch übergeben worden, auf dem Läuterungsweg durch das nazarenisch Historische hatte es sich vermenschlicht, um nun aus einer ganz neuen Auffassung heraus wieder aufzublühen. Guntermann führt die hieratische Kunst Beurons aus dem Chor ins Schiff der Kirche; er nimmt ihr das priesterliche nicht, aber er behandelt sie in dem Allgemeinsinne des heiligen Petrus, der in seinem ersten Briefe schreibt: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein erworbenes Volk, damit ihr die Kräfte desjenigen verkündet, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat“ (1 Petr. 2, 9). Wollte jemand der christlichen Kunst von heute eine Missionspredigt halten, dann dürfte er keinen andern Text wählen als diesen. Das priesterliche und königliche Bewußtsein im Christenvolke wieder wachzurufen ist eine Aufgabe, die dem Streben der mondänen Kunst mit ihrer fleischlichen Erniedrigung diametral entgegengesetzt ist. Da heißt es sich aufrecken zur „wahren Leibeslänge Jesu Christi“: Der christliche Künstler darf wie ein Seraphim die Erde nur mit den Fußspitzen berühren.

8.

Der Thron Salomons „hatte sechs Stufen“, „und auf den sechs Stufen standen zwölf Löwen zu beiden Seiten: dergleichen Werk ward nicht gemacht in allen Königreichen“ (3. Kön. 10, 19—20). Darum aber war dieser Thron so kostbar, ein Meisterstück Hirams von Tyrus, des Sohnes einer Witwe vom Stamme Nephthali, des „Künstlers in Erz, voll Weisheit, Verstand und Wissenschaft“, der dem König Salomon „alle seine

Werke machte" (3. Kön. 7, 13—14), weil er einem Richterkönig galt, dessen höchste Ehre es war, als solcher Vorbild des über allen Welten thronenden Herrn Jesus Christus zu sein. „Gepriesen sei der Herr, dein Gott, dem du wohlgefallen hast, und der dich gesetzt hat auf den Thron Israels; darum, weil der Herr Israel liebt ewiglich, hat er dich zum Könige gesetzt, daß du Recht und Gerechtigkeit schaffest" (3. Kön. 10, 9). Auf diesem Löwenthrone Salomons sitzt nun das ewige Wort seinem verklärten Fleische nach; es hat bereits „Recht und Gerechtigkeit geschaffen" und breitet weit die Arme aus, um die Scharen der Seligen zu empfangen, die in dichten Massen durch das offene Tor ins himmlische Jerusalem herein- und mit unwiderstehlicher Kraft dem Magnetberge Christus zudrängen, der es verheißen hat, daß er nach seiner Erhöhung alles an sich ziehen werde. Und höher also steht das Werk des Witwensohnes von Assinghausen über dem des Witwensohnes von Tyrus, weil ihm die Gnade der Erfüllung ward und er im Lichte vollenden konnte, was jener nur im ahnungsvollen Dunkel fühlte. „Und alsbald war ich im Geiste; und siehe, ein Thron stand im Himmel, und auf dem Thron saß einer. Und der da saß, war wie der Stein Jaspis und Sardis anzusehen, und ein Regenbogen war rings um den Thron, wie Smaragd anzusehen. Und rings um den Thron waren vierundzwanzig Stühle, und auf diesen Stühlen saßen vierundzwanzig Älteste, angetan mit weißen Kleidern, und auf ihren Häuptern waren goldene Kronen" (Apok. 4, 2—4). Und es „fielen die vierundzwanzig Ältesten nieder vor dem, der auf dem Throne saß, und beteten an den, der da lebt in alle Ewigkeit, und legten ihre Kronen nieder vor dem Throne" (Apok. 4, 10). „Und alle hatten Harfen und goldene Schalen voll Rauchwerk, welche die Gebete der Heiligen sind, und sie sangen ein neues Lied und sprachen: Würdig bist Du, Herr, ... denn Du bist getötet worden und hast uns Gott erkauft mit Deinem Blute aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen, und hast uns unserm Gott zu einem Königreiche und zu Priestern gemacht ... und ihre Zahl war tausendmal tausend" (Apok. 5, 8—11). Und: „Danach sah ich eine große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen; sie standen vor dem Throne ... angetan mit weißen Kleidern und hatten Palmen in ihren Händen" (Apok. 7, 9). Das ist die malerische Voraussetzung, aus der Joseph Guntermann für seine Sionskuppel Formen und Farben schöpfte, als er daranging, die Johanneische Vision zu jener paulinischen Wirklichkeit zu gestalten, die aus dem Hebräerbriefe ihre goldenen Schatten in unser Jahrhundert wirft. „Ihr seid hingetreten zum Berge Sion,

zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem, zu der Menge vieler tausend Engel, zur Gemeinde der Erstlinge, welche in den Himmeln aufgezeichnet sind, zu Gott, dem Richter aller, zu den Geistern der vollendeten Gerechten und zu Jesu, dem Mittler des Neuen Bundes" (Hebr. 12, 22—24). Alles das schließt der Maler ein in die „hohe, große Mauer" (Apok. 21, 12) des neuen Jerusalem, das den apokalyptischen Sänger am Schlusse seines Gesichtes zu einem seligen Siegeslied begeistert, in jene Mauer mit den Toren an den vier Seiten des Windes. „Die Stadt selbst aber war reines Gold gleich reinem Glase. Die Grundsteine der Stadtmauer waren mit allerlei Edelsteinen geschmückt" (Apok. 21, 18—19), und um es gleich zu sagen, damit nicht jemand den Meister Guntermann eines falschen, unchristlichen Laxismus und einer ketzerischen Apokatastasis (bedingungslosen Welterneuerung) zeihe: Nichts Unreines wird in dieselbe eingehen, noch was Greuel übet und Lüge, sondern nur die, welche im Lebensbuche des Lammes eingeschrieben sind" (Apok. 21, 27). Das Gericht hat vor den Toren stattgefunden, Christus hat bereits „Recht und Gerechtigkeit geschafft": der Abglanz strenger Ewigkeitsworte liegt noch auf seinem Antlitz, und durch die machtvolle Herrschergeste zittert noch in den drei ausgestreckten Schwurfingern der Trinität jenes fürchterliche „Weichet von mir". Hier hat Festing („Augsburger Postzeitung" 1901 Nr. 148 und 149) seinen Guntermann trotz allem nicht verstanden, wenn ihm dieser Christus zu ernst scheint und er lieber den milden Typus aus S. Pudentiana gesehen hätte. Mit Recht hat sich Guntermann just an Monreale gehalten, denn es handelte sich um mehr, als nur das „nazarenisch Süßliche" zu vermeiden und dem auf das Herbe gestimmten Geschmacke der Modernen entgegenzukommen: es handelte sich darum, in den Tagen einer verwaschenen, knochenlosen Bibelauffassung Roseggerischen Stiles über den wahren Charakter Christi keinen Zweifel zu lassen und im Antlitze Jesu die Forderung einer energischen Pflicht, der opfervollsten Selbstverleugnung für die selbstsüchtigen Kinder des Materialismus klipp und klar herauszuziselieren. Es handelte sich darum, das eine zu tun und das andere nicht zu lassen: trotz der Herrschergeste und trotz der „schattigen Umrahmung" der Augen hat diese edle, hoheitsvolle Christusgestalt in ihrem Ebenmaße alles an sich, was sie den Menschen von heute anziehend macht, nicht nur die Überzeugung der ewig unerschütterlichen Wahrheit, sondern auch die unendliche Fülle aller Schönheit und die eucharistische Anziehungskraft göttlichster Erlösergüte. Denn das Bild bei Johannes und bei Paulus stammt vom Herrn selbst. „Wenn nun der Menschen-

sohn in seiner Herrlichkeit kommen wird und alle Engel mit ihm, dann wird er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen, und es werden alle Völker vor ihm versammelt werden, und er wird sie voneinander scheiden, wie ein Hirt die Schafe von den Böcken scheidet" (Matth. 25, 31—32). Da aber der göttliche Hirt seine Schafe bereits in die Sicherheit seiner goldenen Hürde gebracht hat, kann er die andere Seite seines göttlichen Antlitzes, er, der himmlische Janus, dem erlösten Menschengeschlechte zukehren, daß uns, was eben vor den Toren seines neuen Sion vor sich gegangen ist, als eine selbstverständliche Auswirkung der in jeder einzelnen Tat liegenden immanenten Weltgerechtigkeit erscheint. „Ich bin als das Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe. Wenn aber jemand meine Worte hört und nicht hält, den richte ich nicht; denn ich bin nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern die Welt selig zu machen" (Joh. 12, 46—47). Gerade diese doppelte Seite der Erlöseraufgabe des menschgewordenen Logos hat Guntermann im seelischen Übergangsmomente mit unerreichter Meisterschaft festgehalten. Und wenn es einem gelungen ist, „den Erlöser Jesum Christum in einem Bilde darzustellen, das dem armen, erlösungsbedürftigen Menschenkinde eine sprechende Vorstellung des verklärten Gottmenschen und Erlösers bietet, zu dem er wirklich als zu seinem des Erlösens mächtigen Heilande mit gläubigem, überzeugtem Vertrauen betend die Hände zu erheben vermag" (Festing), dann ist das der Meister der Münchener Sionskuppel. Der Ausdruck göttlichen Machtwillens sichert diesen Seligen allen und uns die Ungetrübtheit des ewigen Besitzes zu, denn „wenn der Herr das Haus nicht bewacht, dann haben umsonst gearbeitet, die es erbauen" (Ps. 126). Guntermanns Christustypus ist paulinisch, und paulinisch muß auch die aus ihm sprechende Sicherheit sein. So schreibt der Völkerapostel: „Ich weiß, an wen ich geglaubt habe, und ich bin überzeugt, daß er mächtig ist, meine Hinterlage zu bewahren für jenen Tag" (2. Tim. 1, 12), „wann er kommen wird, verherrlicht zu werden in seinen Heiligen und wunderbar zu werden in allen, die geglaubt haben" (2. Thess. 1, 10). „Die große Macht und Herrlichkeit" (Luk. 21, 27) ist nun einmal untrennbar mit dem Begriff des über den Trümmern der stürzenden Welt wiederkommenden Christus verbunden.

Aber noch eine Beobachtung, die hierher gehört. Der strenge, fast drohende Christus von Monreale mil dem „Entweder-Oder" im göttlichen Antlitz bezeichnet sich selbst als das „Licht der Welt". Wie paßt das zusammen? Schlagen wir das Evangelium Johannis auf. Dort finden wir unmittelbar vor der Stelle: „Ich bin als das Licht in die

Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe" (Joh. 12, 46), den tiefsten Satz der Christologie: „Wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat" (Joh. 12, 45). Ja schon bei einer früheren Gelegenheit (Joh. 8, 12ff.) beruft sich Christus dort, wo er sich das „Licht der Welt" nennt, auf das Zeugnis seines Vaters. Und siehe: die Sizilianer nennen ihren Christus von Monreale den »padre eterno«, den „ewigen Vater". Gerade als „Licht der Welt", als „Weisheit", als Logos ist Christus das Abbild des ewigen Vaters, sein urewiger Begriff und sein urewiges „Zeugnis". Ihm hat der Vater nach seiner Auferstehung alles Menschliche anheimgegeben und hat ihn zu unserem Vater gemacht. Und darum auch steht das Bild des machtvoll thronenden Herrschergottes bei Jesus Sirach unmittelbar neben dem Bilde der „Weisheit": „Einer ist der Allerhöchste, der allmächtige Schöpfer, der mächtige und so furchtbare König, der auf seinem Throne sitzt als herrschender Gott" (1, 8). Guntermanns Christustypus ist also echt und bibelfest und — zeitgemäß. Und in dieser tiefen Theologie hat Guntermann auch seine anderen thronenden Christusgestalten gemalt, die zu Erding, Schloßberg bei Rosenheim, Erfurt und Torgau; man kann ihn den „Meister des thronenden Christus" nennen.

Mit weitausholenden Armen also sitzt Christus auf dem Throne Salomons im weißen Lichtgewande als eine persönliche Verklärung des Kreuzes, Menschensohn und Zeichen des Menschensohnes zugleich. Das dunkle, braune Lockenhaar, das bis auf die Schultern niederfällt, umrahmt scharf das hohe Gesichtsoval und den langen Hals und vollendet damit nicht bloß die Anschauung des in Christi Körperhaltung ausgeprägten Kreuzes, sondern verstärkt — auf dem Hintergrunde eines breitscheibigen Goldnimbus — den Eindruck des Silhouettenhaften, mit dem Christus in seiner Riesengröße sich auf dem satten Rot der weiten, von seinen Armen als Radien bestimmten Aureole abhebt. Diese Aureole geht durch den apokalyptischen Regenbogen, aufgelöst in ungezählte Seraphsköpfchen, zu dem prachtvollen, wohligen Azur des neuen Himmels über. Das Gefälte des Mantels Christi ist ein in der monumentalen Kunst Münchens bis heute unerreichtes Meisterstück, dessen musikalische Melodie aufstrebt aus einem Konzerte von klassischen Linienrhythmen und Silhouetten der vierundzwanzig Ältesten, die in ihren weißen Gewändern kniend und mit weitausholender Geste Kronen und Kränze opfernd, als ein weiter Ring den thronenden Christus-Edelstein einfassen. Die rote Aureole Christi kehrt mit geheimnisvoller Symbolik und in prachtvoller malerischer Abgewogenheit auf ihren Nimben wieder; sie bilden also, wie in der Apokalypse, mit

Christus eine geschlossene Einheit, den Kern des neuen Jerusalem. Um sie her blüht die grüne Frühlingswiese. Wie sie aber, die Greise der Urschöpfung, unter sprossenden Blumen vor dem Salomon des Neuen Bundes knien, verstehen wir das Wort der Offenbarung: „Und es sprach, der auf dem Throne saß: Siehe, ich mache alles neu" (Apok. 21, 5). Guntermanns Sionsbild ist die gewaltigste Illustration des paulinischen „Alles, was im Himmel und auf Erden ist, zu erneuern in Christo" (Eph. 1, 10), worin Pius X. die Signatur der kirchlichen Moderne erblickte. Die Stufen des Thrones leuchten in der Bläue des Lapislazuli; auf ihnen vollenden die goldenen Löwenpaare den Ring der vierundzwanzig Ältesten. Eine malerisch vorzüglich gelöste Verbindung zwischen dieser Kerngruppe und dem großen Ring der ungezählten Heiligen bilden die rechts und links in halber Höhe der Aureole Christi sich hinaufstufenden Zwickel von Engelgruppen: sie stellen den Übergang des Rot zur Vielfarbigkeit der Massenversammlung dar, während ihre blauen Nimben sie am höheren Himmel festhalten.

Christus, „das Licht der Welt", die Sonne des neuen Jerusalem, kleidet sich in Weiß, denn Weiß ist die Summe aller Farben; diese aber bricht sich — über den apokalyptischen Regenbogen hinaus — nach rechts und links und um die Kuppel herum in einem prachtvollen Farbenspiele der verklärten Tugenden, einer fein bedachten Buntheit, die durch den Festesglanz der Seligkeit — durch die goldene Mauer und die goldenen Nimben — zur einheitlichen Stimmung unter dem Eindruck des beruhigenden Azurs zusammengehalten wird. Rechts vom Throne (also links vom Beschauer) beginnt den himmlischen Reigen Maria, die Königin aller Heiligen, ganz in weitfaltiges Blau gehüllt: es ist das Blau des Himmels und das Blau des Thrones und stellt somit eine ganz andere, eine geistigere Auffassung des salomonischen Thrones her, als sie das Mittelalter, zumal in seinen Glasgemälden (Augsburger Dom), so gerne malerisch zum Ausdruck brachte. Maria selbst ist ja dieser Thron, auf dem Christus sitzt, und der Himmel, der ihn umhüllt. Ihr entspricht auf der anderen Seite des Thrones, den alten Weltgerichtbildern gemäß, der größte aller Propheten, Johannes Baptista. Auf dem Schriftbande, das von seinem Kreuzesstab über seine Brust hin auf den dem Throne zu weitausgestreckten Arm gelegt ist, steht sein Wort: „Ich habe es gesehen und bezeugt, daß dieser der Sohn Gottes ist" (Joh. 1, 34). Maria und Johannes sind gleichsam die geistigen Ecktürme des Neuen Bundes und sind als solche hier in taktische Verbindung mit den beiden Türmen, dem des Nordens und dem des Ostens, gebracht, die mit ihren posaunenblasenden

Engeln die gesamte Haupt- und Mittelgruppe, das wichtigste Viertel der Kuppel, einrahmen.

Nach Maria beginnt der heilige Nährvater Joseph in seiner ikonographischen Bescheidenheit, nach Johannes Baptista der Stammvater David in der prophetischen Pose des Psalmisten jenen entzückenden Kranz der himmlischen Hierarchie, der alle Lebensalter, Stände, Geschlechter und Zeiten der Geschichte umspannt, die auf Christus hin wogende Meeresflut des wahren Übermenschentums, an dem wir so das dynastisch-aristokratische Gefühl der Kirche und des Himmels, wie die göttlich verallgemeinernde Demokratie Jesu Christi im einzig möglichen Ausgleich erkennen, wieder ein Zukunftswert an Guntermanns geistigem Werk, wo es sich um die künstlerische Verklärung und Verbildlichung der großen kommenden Menschheitsaufgaben handelt.

Zwei weitere Türme — der des Südens und der des Westens — mit posaunenblasenden Engeln auf ihren Zinnen bilden im Gefolge der erstgenannten die Zäsuren, die das ganze Ringgemälde in vier gleichmäßige Viertel teilen. Davon umfassen die beiden dem Hauptstück benachbarten jene heilige Fülle der „großen Litanei", die Altväter, Propheten, Könige, Apostel, Märtyrer, Kirchenfürsten, Ordensstifter, Lehrer, Bekenner, Jungfrauen und heilige Frauen bis herab zu den unschuldigen Kindlein auf der Frühlingswiese im Wechsel von farbigen und weißgewandigen Gruppen, den Kosmos der Gesamtoffenbarung Gottes in den Menschenseelen nach dem Worte Christi, daß er nicht gekommen sei, den Alten Bund aufzuheben, sondern ihn zu erfüllen. Eine Unterabteilung dieser beiden Viertel bildet je eine Turmgalerie mit einem Engelkonzert. Während dort auf den Türmen noch die Posaunen des Gerichtes schmettern, klingen hier schon die sanften Weisen von Harfen, Zithern, Zymbeln, Geigen und Flöten. Jene Doppelseite im seelischen Ausdrucke Christi findet hier also ihre geistvolle Auswirkung für die Gesamtstimmung. Sechs Palmbäume, deren Grün sich ins Bläuliche des Himmels auflöst, unterstützen die zäsurierenden Türme.

Wenn ich mich nun vermessen wollte, den tausendfältigen Bewegungsrhythmus dieser riesigen Fronleichnamsprozession im einzelnen zu schildern, wie sie der gewaltigen Präfation Jesu Christi, des Weltenheilandes, nachfolgt, dann müßte ich Engelszungen haben. Eine unerschöpfliche Formen- und Linienphantasie war hier am Werke, die unendlichen Möglichkeiten des „Stehens vor dem Menschensohne" (Luk. 21, 36) in den Einklang des großen Tages zu bringen. Guntermanns Heiligenzug ist eine volle Glyptothek klassischer Statuen, die jede für sich wertvoll bestehen mag, die aber alle beseelt sind von dem einen Glücke in Christo,

dem Haupte, dessen Glieder sie alle nur sind. Auch das ist ein paulinischer Gedanke, und so sehen wir, daß Guntermann sein geistiges und sein malerisches Programm in ein und derselben Begründung bis in die äußersten Folgerungen durchgeführt hat. Alle diese Linien und Formen bilden die eine rauschende Sphärenmusik um den Thron des neuen Salomon. „Und alle Welt hatte Verlangen nach dem Angesichte Salomons" (3 Kön. 10, 24). „Und also stimmten alle miteinander zusammen mit Trompeten und Gesang und Zymbeln und Saitenspielen und Instrumenten aller Art und erhoben hoch ihre Stimme, daß weithin gehört ward der Schall, also daß das Haus Gottes, da sie den Herrn zu preisen begannen und zu sagen: Lobet den Herrn, weil er gut und seine Barmherzigkeit ewiglich währt — mit einer Wolke erfüllt ward" (2 Paral. 5, 13). Und recht zum Ausdruck brachte Guntermann die Seligpreisung Salomons durch die Königin von Saba: „Selig sind deine Leute, und selig deine Knechte, die vor dir stehen immerdar" (3 Kön. 10, 8).

9.

Dem apokalyptischen „danach" (Apok. 7, 9) ist das Kuppelviertel gewidmet, das zwischen dem Turme des Südens und dem Turme des Westens die „unzählbare" Schar aufnimmt, die dem Throne zueilt, „angetan mit weißen Kleidern" und mit „Palmen in ihren Händen". Sie tragen keine Nimben und keine Insignien ihrer Heiligkeit: Guntermanns Malerstift hat sie kanonisiert und ihnen den Siegeszweig in die Hand gedrückt. Hier an dem weiten Tore nimmt dem salomonischen Throne gegenüber die Bewegung auf Christus zu ihren Anfang, denn hier treten die aus dem Grabe gestiegenen Himmelserben zwischen dem Engel mit dem Buche des Lebens und dem Seelenwäger Michael herein, um das blendendweiße Hochzeitskleid für das Fest des Lammes aus Engelhänden zu empfangen. Jetzt verstehen wir erst so recht die weitausholende, weitumfassende Bewegung Christi, die uns nun klar wird als die malerische Begründung der Kuppelform, weil die Architektur der Kuppel förmlich als das Ergebnis dieser schöpferischen, lebenspendenden Bewegung der Hände Christi und als der neue Himmel des Gottessohnes sich über uns ausspannt. Nicht leicht hat anderswo ein Baumeister bessere Interpretation seines Gedankens gefunden. Guntermanns Unterordnung unter den gegebenen Raum und seine Einordnung in das bauliche Gefüge legte den Grund zu einem wahrhaftigen Triumph der monumentalen Malerei. Das ist ja eine der Hauptseiten seiner Vorbildlichkeit, daß er jedem Zentimeter jeglichen Segmentes der gegebenen Architektur nach allen seinen Forderungen und

Möglichkeiten gerecht wird, ein Schulerbe des großen Desiderius Lenz. Den ganzen Kuppelraum füllt ein Leben und eine Bewegung in malerischer und geistiger Ringhaftigkeit aus: sie kommen wie blitzende Lichter von dem Edelsteine Christus her. Ein ungeheures Erlebnis nur kann mit solcher Überzeugungsmacht aus der Künstlerseele emporsteigen, um alle zu läutern und zu erschüttern, wie viele auch immer in diesen Bannkreis seiner Wirkungskraft treten. Guntermann „spricht wie einer, der da Gewalt hat". Und nun verstehen wir auch erst so recht Christi großäugigen Blick in die Ferne, einen Blick der Sehnsucht, der Erwartung, der Einladung. Diesem Blicke entspricht auf dem Sionstore ein ganz unaufdringlich aber mit prachtvollem Verständnis der Heiligen Schrift angebrachtes Ornament: Küchlein, die auf die flügelbreitende Henne zueilen, erinnern an jene schmerzliche Stunde, da Christus den Untergang des irdischen Sion weissagt und in die Klageworte ausbricht: „Jerusalem, Jerusalem ... wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, du aber hast nicht gewollt" (Matth. 23, 37). Hier an den Toren des neuen Sion geht Christi Herzenswunsch in Erfüllung. „Und dann wird er seine Engel aussenden und seine Auserwählten von den vier Winden versammeln, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels" (Mark. 13, 27). „Vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels", das ist die Beschreibung des Makrokosmos der Guntermannschen Kuppel. Und diese Augen sind's, die seinen Christus als das „Licht der Welt" bezeugen. Aus diesen großjungfräulichen Augen strahlt die wundersame Keuschheit, die sich über alle Schöpfungen des frommen Meisters von Assinghausen breitet, das Morgenlicht, in dem wir Kinder einer dunstigen Atmosphäre befreit aufatmen, und in dem wir das Remedium gegen die syphilitische Kunst der Moderne erkennen, die der hl. Petrus vor fast zweitausend Jahren gekennzeichnet hat: „Sie haben Augen voll Ehebruchs und unaufhörlicher Sünde: sie locken an sich die leichtfertigen Seelen, ihr Herz ist eingeübt zur Habsucht, sie sind Kinder des Fluches" (2 Petr. 2, 14). So wächst also Guntermanns Form als wahrer Expressionismus von innen heraus, sie ist Wesenskündigerin der inneren Schönheit. „Alle Herrlichkeit der Tochter des Königs ist inwendig, mit Gold verbrämt, bunt ihr Gewand. Hinter ihr her werden Jungfrauen zu dem Könige geführt" (Ps. 44). Und angesichts einer solchen Kuppel, die zudem den endgültigen Sieg der Wahrheit verkündigt, zieht unser Optimismus neue Nahrung: die Seelenwanderung der Kunst, das Wachsen und das Sichdurchsetzen ihres innersten Wesensgedankens schreitet unaufhaltsam durch die Kulturgeschichte der Völker,

und noch so viele Meister des goldenen Kalbes halten sie nicht auf. Von Christo als der schöpferischen Weisheit geht die Kunst aus, von diesem „Lichte der Welt" springt ihr Funke ab; nur dort ist die Kunst das, was sie ihrem Begriffe nach sein soll, wo sie am verklärten Leben Christi teilnimmt.

Hier an den Pforten des Paradieses, wo die Seligsprechung in seine Hand gelegt war, hat Guntermann ein entzückendes Denkmal der Dankbarkeit gegen seine leiblichen und geistigen Eltern aufgerichtet. Wir sehen sein verstorbenes Mütterlein am Turme des Südens mit vorgeneigtem Haupt und großen Augen den Lohn für ihre schwere Sorge aus dem Anblicke des Heilandes saugen. Wir sehen den Pater Gabriel Wüger im weißen Malerkittel neben dem Ordensvater Benediktus einen Lorbeerkranz in Händen halten, wir sehen Cornelius, Michelangelo und Overbeck auf der einen, Beethoven, Dante und Fra Angeliko auf der anderen Seite mit dem tiefsten Gegenstande ihrer künstlerischen Sehnsucht beschäftigt, und weiter dem Throne des Heilandes zu erblicken wir — unmittelbar hinter der hl. Agnes und dem hl. Sebastian — zwei Nimbenträger, zu denen Ludwig Richter und der große Thorwaldsen Modell gestanden haben. Der dritte Bischof neben Bonifatius und dem Münchener Schutzheiligen Benno in jener farbigen Gruppe, die an Karl den Großen und Heinrich den Heiligen anschließt, trägt — ohne Mitra — das Antlitz des Kunstkenners, der wie für alle Fragen der christlichen Kunst Münchens, so besonders für den Fortschritt der Guntermannschen Kuppel ein so großes und nutzbringendes Interesse an den Tag legte, des in diesen Aufsätzen schon mehrfach genannten Pfarrers Festing. Einer Volute des Rankenornamentes rechts unter dem Turme des Südens entwächst das Brustbild Hans Gräßels, des genialen Erbauers dieser Friedhofhalle. Es würde sich sehr verlohnen, einem solch pietätvollen Bekenntnis zu einer ganz bestimmten, stark persönlichen Kunstanschauung weiter nachzugehen und etwa in den reizenden Idyllen, mit denen Guntermann die Tiefen seiner Mystik mildert, den Richterschen Geist bloßzulegen. Die Romantik, die Guntermann auf diesem Abschnitte seines Sionsbildes also von sich bezeugt, wäre dabei wieder ein Kapitel für sich. Und gar ein Vergleich mit dem gemütsverwandten Seligen von Fiesole würde viel Licht in die Entstehung der Guntermannschen Formenwelt hineintragen. Die Anwesenheit Thorwaldsens hängt ohne Zweifel mit dem klaren, plastischen Schnitt der Guntermannschen Gestalten zusammen, während Beethoven und Dante mehr als die Siegelbewahrer eines geistigen Erbes da oben thronen.



Joseph Guntermann

Durch den gerafften Vorhang des Himmelstores sehen wir die neuen Menschenblumen aus den Gräbern wachsen, die drinnen mit dem hochzeitlichen Kleide geschmückt als die Lilien Salomons „aufrecht“ stehen sollen vor dem Antlitze des ewigen Bräutigams. Dort hinter dem Vorhang setzt sich die Menschenreihe fort bis zu uns, die wir im Strome des Lebens unaufhaltsam diesem Tore zugetrieben werden: es zu erreichen ist schwer, aber keinem unmöglich, dessen Stirne mit dem Blute Jesu Christi gezeichnet ist. So hat der Maler mehr als sein bloß nächstes Ziel erreicht: Trost wollte er allen denen spenden, die hier ein Liebes in die Erde senken, aber es trug ihn seine wahrhaft allgemein-christliche, seine echt katholische Kunst auf die Höhe einer dantesken Apologie; denn das erste, was von der suggestiven Kraft seiner himmlischen Vision auf uns niederströmt, ist das fürstliche Gefühl des Stolzes auf die Teilnahme am königlichen Priestertum Christi, das allgemein-christliche Selbstbewußtsein, das keine Halbnaturen und gebrochenen Seelen duldet, sondern uns aufreckt zu Himmelscharakteren und Märtyrern der Überzeugung. Diesen gläubigen Blick nach oben in das ewig undurchdringliche Licht der Gottheit hat der Künstler symbolisch unterstützt durch einen goldornamentierten Himmelsschirm und durch den Tierkreis um das lichtspendende Fensterrund des Kuppelscheitels. Das zweite aber, was aus den ekstatisch aufgerissenen Augen dieser Sionsbürger werbend und schmeichelnd um unsere Seele weht, ist das unendliche Heimweh liebender Sehnsucht, jene psalmistische Sehnsucht aus der babylonischen Gefangenschaft nach den ewigen Hügeln. „Vergäße ich je dein, Jerusalem, so sei auch meine Rechte vergessen. Meine Zunge klebe mir am Gaumen, so ich nicht dein gedächte, so ich nicht Jerusalem setzte an den Anfang meiner Freuden“ (Ps. 136). „Es liebt der Herr die Tore Sions über alle Hütten Jakobs; Herrliches wird von dir gesagt, o Stadt Gottes!“ (Ps. 86). Diese Sehnsucht, die aus der Tiefe nach oben steigt, hat ihren Ausgang auf dem Fundamentring goldenen Mosaikgrundes in einem prachtvollen, großgedachten Rankenwerk im Sinne der Galla Placidia zu Ravenna, das aus starkem, blauem Wurzelstock aufsprießt und in farbigen Blumen endet. Auf diesem Fundamentring befinden sich die schon genannten vier Medaillons mit den idyllischen Darstellungen der vier Lebensalter und des Todesengels; sie unterstützen die teilenden Vertikalen der vier Stadttürme, während vier kleinere Medaillons mit sionistischen Parallelstellen aus der Heiligen Schrift die Unterabteilung des konstruktiven Gerüstes vollenden. Dieses tektonische Gefüge in Form und Farbe, dieses weise, wohlbedachte Ausmaß aller mitsprechenden Werte, diese

wahrhaft kosmische und ringhafte Gestaltung jeglichen geistigen und malerischen Einzeldings verleiht eine viel, viel höhere Stimmungseinheit, als es das bequeme Mittel einer gleichmäßigen, äußerlichen Tönung und Abschattung im barocken oder impressionistischen Sinne vermöchte: die tektonische Stimmung Guntermanns steigt aus der inneren Notwendigkeit auf; sie gerade vermittelt das Bewußtsein des Monumentalen. Und sie gerade ist der adäquate Träger dieses zweifellosen, urkirchlichen Christusbekenntnisses, das sich auf künstlerische und religionsgeschichtliche Problematik nicht einzulassen braucht. Mit markigen Lettern einer unverwüstlichen Kunst- und Himmelsanschauung hat Guntermann dies sein Bekenntnis in der Riesenkuppel des Münchener Ostfriedhofes eingetragen als ein heldenhaftes Beispiel in einer traurigen Kunstepoche ausgesprochenster Menschenfurcht: der Christus, den er gemalt, ist wahrhaftig die Türe der ewigen Glückseligkeit. Der Spottvers, der damals, als Guntermann auf der Höhe seines Schaffens stand, von Mund zu Mund ging, jener leichtfertige Zweizeiler von Wilhelm Busch: „Ganz nützlich ist die Malerei, wenn etwas Frömmigkeit dabei", erbleicht vor solchen Werken der religiösen Kunst. Und wenn auch dem katholischen Meister das Hallali nicht entgegenschallt, das ihn umbrauste, wenn er diese Kuppel bei gleicher malerischer „Qualität" mit einem Olymp duftiger Nacktheiten gefüllt hätte, so hat er es doch im Laufe von nun fast drei Jahrzehnten erfahren, welch starke Wirkung mitten in der ungeheuren Christusleugnung und Christusschändung durch die moderne Kunst sein neues Jerusalem selbst auf den verwöhntesten Geschmack problematischer Naturen ausübt. Geh hinaus, lieber Leser, und setze dich einmal zu guter Stunde auf die Bank der Rotunde, dann wird dir aus leuchtenden Augen und von andächtigen Stirnen der Kinder des Volkes die wahre Kritik entgegenwehen. „Seid still und schauet" (Ps. 46).

So aber sang einst der Psalmist: „Wird man nicht zu Sion sagen: Mensch um Mensch ist darin geboren, und er selbst hat es gegründet, der Allmächtige? Der Herr erzählt's im Verzeichnis der Völker und Fürsten, derer, die darinnen sind. Seliger Freude voll sind alle, die in dir wohnen" (Ps. 86). „Jerusalem ist gebaut wie eine Stadt, die sich zur Gemeinschaft zusammenfügt. Da wallen die Stämme hinauf, die Stämme des Herrn, nach dem Zeugnisse Israels, den Namen des Herrn zu loben" (Ps. 121).

*　　*

*

Die Vermittlerin aller Gnaden

Von P. Benedikt Baur / Beuron-Salzburg

Mitten im lauten Wirrwarr der Tagesfragen und der Umwertung aller Werte greift im Schoße unserer heiligen Kirche eine Bewegung um sich, die es auf eine neue Ehrung und einen neuen Ruhmestitel der hehren Gottesmutter abgesehen hat. Es handelt sich um die Klärung und Begründung der Lehre von Maria als der Vermittlerin aller Gnaden. Viele möchten diese Lehre zum Glaubenssatz erhoben wissen und sehnen den Tag herbei, an welchem Rom dem Diadem der Himmelskönigin diesen neuen Edelstein einsetzen wird.

Was ist von dieser „Bewegung" zu halten? Wie steht es um die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens?

1.

Die genannte Bewegung findet eifrige Verfechter unter neueren und neuesten Theologen. Genannt sei vor allen der unsterbliche Scheeben, der in seinem unübertroffenen Dogmatikwerk ebenso sachlich wissenschaftlich wie persönlich begeistert für die tätige, ursächliche Mitwirkung Mariens am Erlöserwerk ihres Sohnes und folgerichtig für die allgemeine Gnadenvermittlung Mariens eintritt. Kaum ein anderer Theologe hat die Marienlehre so tief erfaßt wie er. Daneben behandeln die Lehre von der Gnadenvermittlung Mariens ausführlich und eingehend: J. B. Terrien[1], E. Hugon[2], de la Broise und J. Bainvel[3], neuestens Pesch[4] und Schüth[5]. In Belgien schrieb Godts[6] ein sehr beachtenswertes Werk über die Definierbarkeit der Lehre von der allgemeinen Heilsvermittlung Mariens; ähnlich Villada[7] in Spanien.

Mit der Frage nach der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens beschäftigten sich die verschiedenen Marianischen Kongresse in Freiburg in der Schweiz (1902), Einsiedeln (1907), Trier (1912). In ganz besonderer Weise kam die Frage zur Sprache auf den Kongressen von Folgoat in der Bretagne (1913) und Brüssel (1921).

Von Belgien aus gelangten seit 1913 vier Bittschriften an den Heiligen Stuhl, des Inhalts, die höchste Autorität der Kirche möge die

---

[1] La mère de Dieu et la mère des hommes (Paris 1902).
[2] La mère de grace (Paris 1904).
[3] Marie mère de grace (Paris 1921).
[4] Die selige Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden (Freiburg 1923).
[5] Mediatrix (Innsbruck 1925).
[6] De definibilitate mediationis universalis Deiparae (Brüssel 1904).
[7] Por la definición dogmática de la mediación universal de la Santisima Virgen (Madrid 1917).

Lehre von der allgemeinen Mittlerschaft Mariens zum Glaubenssatz erheben. Die erste Bittschrift war von der Geistlichkeit der Diözese Mecheln, die zweite von den Ordensobern Belgiens, die dritte von der Universität Löwen, die vierte vom Gesamtepiskopat Belgiens eingereicht. Es ist bekannt, daß der verstorbene Kardinal Mercier mit unermüdlichem Eifer daran arbeitete, daß die Lehre von Maria der Vermittlerin aller Gnaden bald als Glaubenslehre erklärt werde.

Rom stellt sich diesen Bestrebungen um die Dogmatisation der Lehre, daß Maria alle Gnaden vermittle, nicht unsympathisch gegenüber. Es hat für die belgischen Diözesen ein eigenes Officium und eine eigene Messe zu Ehren der seligen Jungfrau als Vermittlerin aller Gnaden genehmigt. Das Fest ist auf den 31. Mai angesetzt. Gewiß ist die Genehmigung dieses Festes noch keine Glaubensentscheidung; aber sie ist doch ein Schritt in dieser Richtung, zumal da allen Bischöfen, die es wünschen, von Rom die Möglichkeit angeboten worden ist, dieses Fest in ihren Sprengeln einzuführen.

Daneben läuft freilich auch eine Gegenströmung. Sie will von einer eigentlichen Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk Christi und deshalb auch von einer Vermittlung aller Gnaden durch Maria im Sinne der erstgenannten Richtung nichts wissen. Mit der Lehre von der Gottesmutterschaft ist Mariens „Würde erschöpft und die Forderung ihres Kultes begründet“, erklärt einer der Wortführer dieser Richtung, B. Bartmann. „Die Kirche selbst“, schreibt er, „ist in ihren lehramtlichen Äußerungen durchaus vorsichtig und redet einzig von Christus allein als unserem Erlöser ... Wenn sie in der Lauretanischen Litanei die Formel ‚Du Ursache unseres Heiles‘, ‚Du Mutter der Gnade‘ duldet, so ist das zu verstehen im Sinne der ephesinischen ‚Gottesgebärerin‘ oder der ‚Mutter Christi‘“. Maria „wird von den Vätern eng mit dem Heile, d. i. mit dem Heiland in Verbindung gebracht, weil sie die Bedingung, nicht die Ursache der Menschwerdung des Sohnes Gottes ist“. „Maria ist selbst erlöst, also kann sie nicht Ursache der Erlösung sein.“ Derselbe Theologe erklärt: Maria „vermittelt uns das Heil, weil sie uns den Heiland gebar ... Weiter ist sie Mittlerin unseres Heiles im sekundären, abgeleiteten Sinne, in welchem es alle Heiligen sind. Nur steht sie eben als Gottesmutter über allen Heiligen an ihrer Spitze. Nicht aber ist Maria Mittlerin im objektiven Sinne, als wenn sie an dem Erlösungswerke Christi einen aktiven, ursächlichen Anteil genommen. Maria selbst ist wahrhaft durch ihren Sohn erlöst, weil sie wahrhaft erlösungsbedürftig war. Nur in der Weise, nicht in der Wirklichkeit der Erlösung unterscheidet

sie sich von allen übrigen Menschen. Wenn sie aber selbst erlöst ist, konnte sie nicht an der objektiven Erlösung mitwirken." „Wer aber die Prämisse Scheebens über die Teilnahme Marias an Christi Erlöserwerk mit uns ablehnt, kann die Folgerung auf Marias universale Mutterschaft durchaus nicht annehmen." „Bei den eigentlichen Theologen findet sich als dogmatische Begründung oder als theologische Erklärung des Titels (Maria, Mutter der Barmherzigkeit, Mutter der Erlösten) wenig. Erst in neuerer Zeit versucht Scheeben im Anschluß an einige romanische Mariologen die Sache streng dogmatisch aufzufassen."[1]

Es ist nicht zu leugnen, daß die Lehre von der tätigen, ursächlichen Mitwirkung am Erlösungswerk und die daraus sich ergebende von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens ihre eigenartigen Schwierigkeiten hat. Wir rühren mit diesen Fragen an die Grundlagen der Marienlehre überhaupt.

Von wesentlicher Bedeutung ist es, sich über den Sinn der genannten Lehre klar zu werden.

2.

Was soll es also bedeuten: Maria ist die Vermittlerin aller Gnaden?

Es liegt ein tiefer Drang in der katholischen Frömmigkeit, Maria als wahre Mutter der Christen zu ehren und mit allem, was das Herz bewegt, mit Freud und Leid, mit Hoffen und Fürchten, zur Mutter zu kommen. Zeugen dessen sind die reich geschmückten Maialtäre in unseren Kirchen und Kapellen, die Wallfahrtskirchen mit ihren Bildern der lieben Gottesmutter und mit ihren ungezählten Dankbezeugungen für gewordene Hilfe, Zeugen sind die unzähligen Gebete, die zu Maria emporgesandt werden, die Lieder und Gaben aus liebendem, vertrauendem Herzen. Es ist im tiefsten Grunde stets das eine Bekenntnis: Maria ist unsere Mutter, „unser Leben, unsere Süßigkeit, unsere Hoffnung", die „gegrüßt" sein soll. Sie ist unsere mächtige, allvermögende Fürsprecherin. Wer Gnade und Hilfe sucht, kann sich an Maria wenden.

„Im Himmel du der Gnade Mittagshelle,
Bist du den Wandrern unten auf der Welt
Der Hoffnung einzige lebensvolle Quelle,
So groß, so gnadenvoll, so auserwählt,
Daß, der da Gnade sucht, doch nicht durch dich,
Zu fliegen ohne Flügel sucht und fällt."[2]

Maria „ist allen alles geworden, den Weisen und Unweisen hat sie sich in ausgiebigster Weise zur Schuldnerin gemacht. Allen öffnet sie

---

[1] Bartmann, Christus ein Gegner des Marienkultes? (1909) an versch. Stellen. Derselbe, Lehrbuch der Dogmatik[6] (1924) I, 458f. [2] Dante, Göttl. Komödie, Paradies 33, 10—15.

die Schatzkammer ihrer Barmherzigkeit, damit von ihrer Fülle alle empfangen: der Sünder Verzeihung, der Gerechte Gnade, der Engel Freude, sodaß sich niemand vor ihrer Wärme verbergen kann".[1] „Sie ist voll der Gnade und teilt jedem aus, der sie darum bittet. Sie hat in ihrer Hand und Macht alle himmlischen Schätze, sie langt in die Tiefen der Reichtümer Gottes und teilt sie aus, ohne sie zu vermindern oder zu erschöpfen.[2] Maria ist die „allgemeine Verteilerin aller Güter".[3] Denn „Gott wollte nicht, daß wir etwas empfingen, was nicht durch Marias Hände ginge".[4]

In allen Variationen immer dasselbe Lied: Maria ist die Vermittlerin und Austeilerin aller Gnaden. Was ist damit gemeint?

Maria kann ebensoweit Vermittlerin aller Gnaden sein, als sie an unserer Erlösung tätig teilhatte. Das also ist die eigentlichste und die entscheidende Frage: Hat Maria, obwohl sie selbst erlöst ist, am Werk der Erlösung der Menschheit ursächlich mitgewirkt? Ist es begründet, was Scheeben schreibt: „Es ist eine uralte und tausendfach bezeugte kirchliche Anschauung oder vielmehr ausdrückliches, durch die in der Vulgata enthaltene kirchliche Lesart des Protoevangeliums dokumentiertes Dogma, daß die Wirkungen des Erlösungswerkes Christi auch in einem sehr wahren Sinne seiner Mutter als dem Prinzip derselben zugeschrieben werden können und müssen."?[5]

Die Mitwirkung Mariens an dem Erlösungswerk Christi stellt sich vornehmlich in drei Formen dar.

Ihre grundlegendste und in gewissem Sinne auch erste Mitwirkung mit Christus, dem Erlöser, ist in der Tatsache gelegen, daß Maria den Sohn Gottes empfing und gebar, in ihrer Muttergottesschaft. Maria empfängt und gebiert in wahrer Mutterschaft den Sohn Gottes und schenkt uns Christus, das Prinzip aller Gnaden für alle Erlösten. Ohne Maria kein Erlöser, ohne Erlöser keine Gnade. So ist Maria die Vermittlerin aller Gnaden mittelbar, indirekt, indem sie uns Christus vermittelt, den Urheber aller Gnaden. Diese Form der Vermittlung aller Gnaden ist nur eine andere Seite und Fassung des Dogmas von der wahren Muttergottesschaft Mariens. Kein Katholik kann sie in Abrede stellen, ohne mit der Bestimmung des Konzils von Ephesus (431) in Widerstreit zu geraten. Diese Form der Gnadenvermittlung Mariens steht außer Frage.

---

[1] Hl. Bernhard, De duodecim stellis, n. 15. [2] Petrus Cell. (gest. 1187), Sermo 24 de annunt. [3] Sel. Albert d. Gr. (gest. 1280), Quaestiones super Evangelium »Missus est«, q. 29 § 2. [4] Hl. Bernhard, In Vigilia Nativ. Dom., orat. 3 n. 10. [5] Dogmatik § 282 b, I n. 1771.

Dagegen fragt es sich, ob diese erste Form der Gnadenvermittlung Mariens auch die einzige ist? **Bartmann** z. B. behauptet es. „Marias Muttergottesschaft, Marias immerwährende Jungfräulichkeit, Marias Sündelosigkeit und Gnadenfülle, diese drei Wahrheiten sind streng dogmatischer Natur... Die beste Apologie (des katholischen Marienkultes) ist immer noch die positive Darlegung des Dogmas: Maria Theotokos (Gottesgebärerin). Damit ist ihre ganze Würde erschöpft und die Forderung ihres Kultes begründet. Alle anderen Ehrentitel, die man seit der Väter- und besonders seit der Scholastikerzeit ihr gegeben, sind mehr aus der Frömmigkeit als von der Dogmatik gebildet."[1]

Andere katholische Theologen, keineswegs bloß die „romanischen Mariologen", anerkennen eine weitere Form der tätigen Mitwirkung Marias am Erlösungswerk. Und mit Recht. Maria wirkt an der Verwirklichung unseres Heiles mit als unsere Mutter, mütterlich aktiv, Leben gebend. So wird sie vom Apostel Johannes geschaut als das Weib, mit der Sonne umhüllt, den Mond zu ihren Füßen; der Drache führt „mit ihren übrigen Nachkommen" Krieg (Offb. 12, 1. 17). Gewiß bezieht sich diese Vision zunächst auf die Kirche. Sie ist das Weib „gesegneten Leibes". Aber die Züge dieses Bildes sind von Maria genommen, die Mutterschaft der Kirche ist durchdrungen und getragen von der Mutterschaft Mariens, die mit der Mutterschaft der Kirche organisch verbunden erscheint. Die „übrigen Nachkommen" sind niemand anders als die Christen, alle Kinder der Mutter, Mariens. Diese wirkt mütterlich an der Mitteilung des übernatürlichen Lebens an die Menschen mit und hat so aktiven, ursächlichen Anteil am Werk unserer Erlösung und Heiligung. In diesem Sinne versteht die Kirche das Wort Christi an Johannes: „Siehe da, deine Mutter" (Joh. 19, 26). „In Johannes hat Christus nach der beständigen Auffassung der Kirche das menschliche Geschlecht bezeichnet", erklärt **Leo XIII.** in seiner Rosenkranzenzyklika vom 12. Sept. 1897. Mit Bezugnahme auf dieselben Worte Christi an Johannes hatte schon vor Leo XIII. Papst **Benedikt XIV.** die denkwürdigen Worte geschrieben: „Die katholische Kirche, gebildet in der Schule des Hl. Geistes, hat jederzeit ihre kindliche Verehrung gegen Maria als ihre liebende Mutter bekannt" (Bulla aurea).

Rührend ist die Art, mit der Leo XIII. in seinen Rosenkranzenzykliken immer wieder die Mutterschaft Mariens uns Menschen gegenüber betont. Er sagt, daß dies die Überzeugung aller Gläubigen angefangen von den Zeiten der Apostel bis auf unsere Tage gewesen sei. Er bemerkt ausdrücklich, daß der mächtige Zug, der uns zu Maria drängt,

[1] Christus, ein Gegner des Marienkultes? 166.

„dem göttlichen Glauben“ entstammt, daß Maria, wie sie einst „die Gehilfin bei der Ausführung des Erlösungsgeheimnisses gewesen, so auch jetzt die Gehilfin bei der Zuleitung der Erlösungsgnade ist“. Papst Pius X. lehrt, daß Maria durch ihre „Leidens- und Willensgemeinschaft mit Christus die Würde verdient hat, Wiederherstellerin des verlorenen Erdkreises zu werden und darum auch die Austeilerin aller Gnaden, die uns Jesus Christus durch seinen Tod und sein Blut verdient hat“. „Weil Maria alle an Heiligkeit und Vereinigung mit Christus überragt und von Christus zur Teilnahme am Erlösungswerk beigezogen worden ist, so verdient sie nur aus Billigkeit (de congruo), was uns Christus nach Gebühr (de condigno) verdient hat, und ist die Hauptverwalterin aller Gnadenspenden.“[1]

Was die genannten Päpste über die Mutterschaft Mariens gegen uns Menschen sowie über ihre mütterliche Vermittlung des Lebens an uns lehren, ist nichts anderes als der kräftige Widerhall der Stimme aus den vergangenen christlichen Jahrhunderten. Die Väter bewegen sich mit sichtlicher Vorliebe in der Parallele: Eva und Maria. In organischer und bewußter Verbindung mit dieser Idee nennen sie Maria die „Mutter der Lebendigen“, „unser aller Mutter“, „Mutter der Christen“. „Diese ist die Mutter derjenigen, welche leben durch die Gnade“, schreibt der hl. Petrus Chrysologus, „jene (Eva) die Mutter derjenigen, welche sterben gemäß der Natur“.[2] Die Idee von Maria als der zweiten Stammutter der Christenheit und der Einzelchristen ist besonders klar entwickelt von Epiphanius: „Von jener Eva leitet das ganze Menschengeschlecht auf Erden seinen Ursprung her. In Wirklichkeit jedoch wurde von Maria das Leben in die Welt gebracht, sodaß sie den Lebenden gebar und daß Maria die Mutter der Lebendigen ist. Darum wird die im Vorbilde (Eva) Angedeutete, Mutter der Lebendigen, Maria genannt.“[3]

Dazu kommt ein zweites, wichtiges Moment in der Vätertheologie: Marias Mutterschaft ist mit der Mutterschaft der Kirche in engste Beziehung gebracht und von der allgemeinen Mutterschaft der Kirche als der „Mutter aller Lebendigen“ (Eva) nicht zu trennen, ja ohne diese nicht zu verstehen, so wenig umgekehrt die Mutterschaft der Kirche ohne die Mutterschaft Mariens zu begreifen ist. Die Mutterschaft der Kirche wirkt in der Kraft der Mutterschaft Mariens, diese wirkt in der Mutterschaft der Kirche und durch dieselbe fort. Es genüge hier, das Wort des hl. Cyrill von Alexandrien: „Lasset uns in Lobliedern die immerwährende Jungfrau Maria feiern, d. i. die heilige Kirche, ihren Sohn und makellosen Bräutigam.“[4]

---

[1] Enzykl. 2. Febr. 1904. [2] Sermo 140 de assumpt. [3] Haer. 78 n. 18. [4] Hom. div. IV.

Daß das Mittelalter ganz in dem Gedanken an Marias allgemeine Mutterschaft lebte, ist allbekannt und wird von allen zugegeben. Der hl. Thomas von Aquin bemerkt in der Erklärung des Ave Maria zu den Worten: gratia plena, Maria sei „voll der Gnade" in dem Sinne, daß ihre Gnade auf alle Menschen überfließe, und deshalb wäre es ein unvergleichliches Vorrecht, wenn jemand soviel Gnade habe, daß diese für das Heil aller Menschen ausreichen würde. „Das ist aber der Fall in Christus und in seiner göttlichen Mutter." An Thomas schließen sich die neueren Theologen an. Gestützt auf die immer sorgfältiger gesammelte und gesichtete Tradition lehren sie eine wahre und eigentliche Mitwirkung Marias am Erlösungswerk: sie ist Helferin zum Heil. Bei der Frage nach der Mitwirkung Mariens greifen sie nicht einzig auf die bloß leibliche Mutterschaft Mariens zurück, sondern auf die Parallele Adam-Christus und Eva-Maria. Neben dem zweiten Adam steht Maria, die zweite Eva. So wird Maria aus dem rein natürlichen Verhältnis zu einer höheren Stellung in und mit Christus erhoben und tritt als Braut neben Christus, den Bräutigam, wenn auch ihm untergeordnet, wie Eva neben Adam, um mit Christus und in seiner Kraft den Menschen das Leben zu vermitteln.

Sehr klar erscheint die Verbindung der leiblichen Mutterschaft Mariens gegenüber Christus und der Mitwirkung an der Erlösung in der Rosenkranzenzyklika Leos XIII. vom 30. Sept. 1883: Maria ist die auserwählte Mutter Gottes und eben dadurch nimmt sie an der Erlösung der Menschen teil.[1] In der Enzyklika vom 8. Sept. 1894 spricht der Papst von den großen Verdiensten, die Maria um uns hat; deshalb haben wir die sichere Zuversicht, daß wir durch die Hilfe Mariens Gottes Huld und Gnade erhalten. Maria ist nach der Enzyklika vom 5. Sept. 1895 die Gehilfin (administra) zur Ausführung des Ratschlusses der Erlösung, sie ist zugleich die Mitwirkerin an der Gnade, die von der Erlösung für alle Zeiten ausströmen soll.[2] Sie ist unsere Herrin (domina), unsere Mittlerin (mediatrix), die Wiederherstellerin (reparatrix) des ganzen Erdkreises, die Vermittlerin (conciliatrix) der Gnaden Gottes. Die Hilfeleistung Mariens erklärt der Papst in der Enzyklika vom 20. Sept. 1896 dahin, daß Maria die Botschaft des Engels in einer wunderbaren Zustimmung namens des ganzen Menschengeschlechtes entgegennahm. Deshalb ist sie Christi Mutter und die „würdige und hochwohlgefällige Vermittlerin beim Mittler".[3] Maria

[1] servandi hominum generis consors facta. [2] gratiae ex illo (redemptionis sacramento) in omne tempus derivandae .. administra. [3] ad mediatorem mediatrix.

übt ihr „Amt" der Vermittlung der Gnade bei Gott ununterbrochen aus. So die Enzyklika vom 8. Sept. 1894.

Wo die Päpste in ihren Enzykliken, wo die Väter, die christlichen Jahrhunderte, die Theologen also lehren; wo das christliche Volk unaufhörlich in Maria seine Mutter sieht, die ihm alle Hilfe und Gnade erwirkt, da ist es nicht möglich, daß die Mitwirkung Mariens an unserem Heil einzig und allein auf die Tatsache beschränkt bleibt, daß sie die leibliche Mutter Christi ist, daß sie ihn leiblich empfangen und geboren hat. Neben dieser allerdings grundlegenden Mitwirkung Marias an unserem Heil und darüber hinaus gibt es noch eine weitere Form ihrer tätigen Mitwirkung am Heilswerk.

Die zweite Form der Mitwirkung Mariens an unserer Erlösung besteht darin, daß Maria bei der Verkündigung der Menschwerdung in freiwilliger Unterwerfung unter den Antrag des Engels ihr Fiat sprach. In einer entscheidenden, freien, sittlichen Tat hat sie den Sohn Gottes empfangen. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes war von der Einwilligung Mariens in den ihr gewordenen Antrag, die Mutter Gottes zu werden, in einem wahren Sinn abhängig gemacht. Es ist eine tiefe, die besten Elemente der christlichen Tradition zusammenfassende Darstellung der tätigen Mitwirkung Mariens an dem Zustandekommen der Menschwerdung und dadurch der Erlösung, wenn der hl. Thomas von Aquin bemerkt: „Die Menschwerdung des Sohnes Gottes mußte Maria angekündigt werden, „damit so gezeigt würde, daß sich (in der Menschwerdung) eine Art geistlicher Vermählung zwischen dem Sohne Gottes und der Menschheit vollziehe. Und deshalb wurde durch die Verkündigung die Eiwilligung der Jungfrau eingeholt, namens der ganzen Menschheit."[1] In Maria ist im Augenblick der Verkündigung die ganze Menschheit verkörpert. In ihr wird der ganzen Menschheit der Antrag gestellt, eine geistliche Vermählung mit dem Sohne Gottes einzugehen. In ihr spricht die ganze Menschheit ihr Ja und erklärt sich bereit, dem Sohne Gottes angetraut zu werden. Soll ihre Bereiterklärung nichts beigetragen haben zum Zustandekommen der Vermählung? Nein, wer zur Vermählung sein Jawort gibt, wirkt eben damit an ihrem Zustandekommen tätig mit.

Und nachdem die heilige Jungfrau ihr Jawort gegeben hatte, ist sie mit allen Fasern ihres Wesens in Christus eingegangen. Die innigste Seelen- und Willensgemeinschaft umschlang beide, Christus und seine Mutter, eine Willensgemeinschaft, die sich während des ganzen

[1] Summa theol. p. III. q. 30. a. 1. c.

Erdenlebens Christi, vor allem aber während seines Leidens und Sterbens offenbarte. In dem Vesperbild der Pietà findet die Willens- und Leidensgemeinschaft Mariens mit ihrem Sohn den beredten Ausdruck. Maria nimmt kraft ihrer einzigartigen Gnadenfülle und inneren Angleichung an Christus an allen Werken und Leiden Christi mittuend, mitleidend, mitsühnend Anteil, weshalb Papst Pius X. nicht ansteht, das Wort der Theologen zu seinem eigenen zu machen: „Maria hat uns nach Billigkeit (de congruo) das verdient, was Christus uns nach Gebühr (de condigno) verdient hat."[1]

Die Frage, um die es sich für uns handelt, betrifft aber weder die erste noch auch diese zweite Form der Heilsmitwirkung und Gnadenvermittlung Mariens, sondern sie dreht sich darum, ob eine Gnadenvermittlung Mariens jetzt erfolgt, in der Gegenwart, jetzt, nachdem Maria in den Himmel aufgenommen ist. Ist sie jetzt, als verklärte Gottesmutter, die Vermittlerin und Ausspenderin von Gnaden und zwar aller Gnaden, und wenn ja, in welchem Sinne ist sie es? Diese Gnadenvermittlung kann sich ja doch nur vollziehen in der Form der Fürbitte. Demnach dreht sich die Frage darum, ob in der gegenwärtigen Heilsordnung und Gnadenzuweisung an uns Menschen irgendeine Gnade den Menschen unabhängig von der Fürbitte Mariens gespendet wird, „ohne eine gegenwärtige intercessorische Mitwirkung Mariens", wie Scheeben[2] so treffend sagt.

Dabei sei eigens hervorgehoben, daß es sich um die Vermittlung der Gnaden an alle Menschen handelt, die ihr Ziel noch nicht erreicht haben, es aber erreichen können, d. h. an die Lebenden auf Erden und an die leidenden Seelen des Fegfeuers. Endlich dürfte es wichtig sein, daran zu erinnern, daß es sich bei der Vermittlung der Gnaden an uns Menschen direkt und zunächst um die Gnaden des Beistandes (aktuelle Gnaden) handelt, sodaß der Notwendigkeit z. B. des Empfanges der Taufe, der Buße, zur Erlangung oder Wiederherstellung des Gnadenstandes (heiligmachende Gnade) kein Eintrag getan wird.

Die Muttergottes ist — das ist der Sinn der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens — kraft ihrer Fürbitte die Vermittlerin aller Gnaden (zunächst des Beistandes) an alle Lebenden und an die Seelen des Reinigungsortes. Damit ist klar uud unzweideutig gesagt, daß Maria nicht im gleichen Sinne „Ursache" der uns mitgeteilten Gnaden ist, wie es etwa Gott oder Christus ist oder wie es die heiligen Sakramente sind. Gott und Christus bewirken die Gnade

---

[1] Enzykl. 2. Febr. 1904. [2] Dogm. § 282 c. n. 1834.

in unserer Seele als unmittelbare, sogenannte physische Ursache. In der Kraft Gottes und der Menschheit Christi bewirken auch die heiligen Sakramente die heiligmachende Gnade und ihre Vermehrung in der Seele physisch. Maria dagegen bewirkt die Gnaden in unseren Seelen nur mittelbar, indem sie sich fürbittend an Gott, bezw. an Christus wendet, auf daß er unmittelbar (physisch) uns die Gnade mitteile. So ist Mariens Gnadenvermittlung wesentlich und ausschließlich eine sogenannte moralische Verursachung der Gnade, bewirkt auf dem Weg der Fürbitte, die sie für die Menschen einlegt.

Es ist ein einzigartiger Vorzug Mariens, auf solche Weise tätig an der Erlösung und Heiligung der Seelen, aller und jeder einzelnen, mitzuwirken. Alle Menschen haben es ewig Maria mitzudanken, daß sie diese und jene Gnade erhalten. Ohne ihre Fürbitte konnten sie keine einzige Gnade erhalten und könnten sie ihr ewiges Heil nicht erreichen. Alle Menschen sind demnach für ihr übernatürliches Leben auf Maria, auf ihre mütterliche Fürsprache mitangewiesen.

Wollte der Heiland seine Mutter wirklich also auszeichnen und ehren?

Bevor wir diese Frage berühren, sei noch auf einige Punkte hingewiesen, die Anlaß zu Unklarheit und Mißverständnissen sein könnten.

Wenn wir sagen, Maria sei die Vermittlerin aller Gnaden, so soll das niemals heißen, Mariens Mittlerschaft sei eine von der Mittlerschaft Christi unabhängige, eine selbständige Mittlerschaft. Nein, wir haben nur einen Mittler beim Vater, den Gottmenschen Christus (1 Tim. 2, 5). Maria ist durch Christus erlöst und kann nur als eine von Christus Erlöste durch die von ihm empfangene Kraft am Werke der Erlösung mitwirken. Ihre mittlerische Tätigkeit kann und soll nicht die erlösende Wirksamkeit Christi „ergänzen“, als wäre diese aus sich unvollkommen. Die Mittlerschaft Mariens ist bloß die kraftvollste Auswirkung der Erlösungstat Christi.

Maria ist die Vermittlerin aller Gnaden soll nicht heißen, daß wir keine Gnade erhalten, ohne daß wir in jedem einzelnen Falle zu ihr beten müßten. Doch will damit gesagt sein, daß kein von uns verrichtetes Gebet ohne den Beistand der Fürbitte Mariens erhört wird. Nichts hindert uns, daß wir trotz der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung uns unmittelbar an Gott oder Christus wenden. In diesem Falle macht sich Marias Fürbitte für uns von selbst geltend. Denn sie weiß noch weit besser als wir, daß Christus uns gelehrt hat, uns unmittelbar an den Vater zu wenden, und sie weiß ebenso, daß unser Gebet an den Vater nur Erhörung findet, wenn wir im Namen Christi bitten, und weiß endlich, daß sie ein jedes mit

ihrer Fürbitte unterstützen soll. Maria kennt und anerkennt die von Gott gesetzte Ordnung ganz und voll.

Daraus ergibt sich auch, daß die allgemeine Vermittlung der Gnaden durch Maria der Anrufung der Heiligen in keiner Weise Eintrag tut. Die Heiligen des Himmels haben als Fürbitter Anteil an der Austeilung der Gnaden — aber sie erbitten die Gnaden wieder in Unterordnung unter die allgemeine Fürbitte Mariens. Jede Anrufung der Heiligen ist so mittelbar eine Anrufung Marias, wie jede Anrufung Marias eine Anrufung Christi, jede Anrufung Christi eine Anrufung Gottes des Vaters ist.

Maria ist die Vermittlerin aller Gnaden soll auch nicht bedeuten, daß die Fürbitte Mariens allgemein notwendig sei, um Christus zu bestimmen, daß er für uns Fürbitte einlege, als ob er nicht aus sich dazu bereit wäre. Was die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens hervorheben will, ist das eine, daß nach der von Gott gesetzten Ordnung das Verdienst und die Fürbitte Christi selbst niemand zukommt ohne die mitwirkende Fürbitte Mariens. Es wird also nach dieser Lehre jede Gnade nur als eine von Maria miterwirkte verliehen.

Wollte der Heiland seine Mutter so auszeichnen und ehren?

Damit kommen wir zur Frage, ob die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens auch wahrhaft begründet ist.

3.

Worauf stützt sich die Lehre, daß uns keine einzige Gnade zuteil wird ohne die mitwirkende Fürbitte Mariens? Hat sie eine gesicherte Unterlage in der Offenbarung? Im Rahmen einer einzig über den Stand der Frage orientierenden kurzen Darstellung kann der Erweis der Tatsächlichkeit freilich nur angedeutet, aber nicht weiter untersucht oder ausgeführt werden.

Mit Recht wird zu Gunsten der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens auf die kirchliche Überlieferung verwiesen.

Einmal legt diese ausdrücklich für die Lehre, daß Maria im Sinne unserer Fragestellung die Vermittlerin und Ausspenderin aller Gnaden sei, vielfaches und beredtes Zeugnis ab.

Ob die Zeugnisse aus den Vertretern der Ost-Kirche, wie die eines hl. Ephräm, Joh. von Damaskus, Andreas von Kreta, Cyrill von Alexandrien genau im Sinne unserer Fragestellung zu verstehen sind, dürfte manchem fraglich erscheinen. Umso unzweideutiger ist unsere Lehre ausgesprochen in der lateinischen Kirche, freilich erst vom elften Jahrhundert an. Insbesondere wird sie im zwölften Jahrhundert vom

hl. Anselm von Canterbury und vom hl. Bernhard von Clairvaux, im dreizehnten vom hl. Bonaventura, im fünfzehnten vom hl. Bernardin von Siena, vom hl. Antonius von Florenz, im sechzehnten vom hl. Petrus Canisius, im siebzehnten von Suarez und Bellarmin vertreten und verfochten.

Eine große Bedeutung für die Verbreitung der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens besitzt unstreitig der hl. Alfons von Liguori (gest. 1787). Muratori griff den hl. Alfons wegen seines Eintretens für die allgemeine Gnadenvermittlung Mariens heftig an. So kam es, daß dieser nicht mehr bloß Texte aus Bernhard, Bonaventura und Bernardin vorlegte, sondern die inneren Gründe mehr zur Geltung brachte, indem er auf die Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerke ein besonderes Gewicht legte.

Von jetzt an erfuhr die Lehre eine neue Förderung und Entwicklung: man stellte die Lehre von Maria als der Vermittlerin aller Gnaden in Form von Thesen auf und verteidigte sie eifrig gegen Mißdeutungen und Angriffe. Wie sehr in unserer Zeit die Theologen, die marianischen Kongresse und nicht zuletzt die Päpste, angefangen von Pius IX. bis herab auf Benedikt XV., für die Lehre von der Gnadenvermittlung Mariens eintraten, ist zum Teil schon erwähnt worden. Es sei hier nur noch einmal an die Tatsache erinnert, daß Benedikt XV. ein eigenes Offizium von „der heiligen Jungfrau, der Vermittlerin aller Gnaden“ bestätigt hat. Wir haben demnach wenigstens seit dem zwölften Jahrhundert eine Reihe von Zeugnissen und Lehrern, welche für Maria als die Vermittlerin aller Gnaden eintreten: wir haben eine Überlieferung von mehreren Jahrhunderten.

Sodann tritt die kirchliche Überlieferung für unsere Lehre mehr indirekt ein, indem sie in unzweideutigster Weise die tätige Mitwirkung Mariens am Erlösungswerk bezeugt. Ist aber Maria während ihres Erdenlebens tätig an unserer Erlösung beteiligt, dann ist es nur folgerichtig, daß sie auch jetzt im Himmel an der Zuwendung der Erlösungsgnaden im eigentlichsten Sinne mittätig ist: denn diese gehört mit zum Erlösungswerke Christi. Hier liegt also der Kern der Frage: Hat Maria an unserer Erlösung tätig mitgewirkt? Hat Maria, wenn auch in vollkommenster Unterordnung und Abhängigkeit von Christus, in engster, unauflöslicher Verbindung mit Christus an unserer Erlösung mitgewirkt, sodaß sie mit Christus, in ihm und durch ihn Prinzip und Ursache des Heiles ist?

Diese Frage wird von der kirchlichen Überlieferung des Morgen- und Abendlandes in den verschiedensten Formen und Fassungen mit

einem bestimmten Ja beantwortet. Wir haben schon oben auf die Parallele Eva-Maria bei den Vätern hingewiesen. Maria ist gegenüber dem neuen Adam die helfende Genossin, gegenüber dem Erlöser die „Mutter der Lebendigen". Was der hl. Augustinus einmal sagt, ist die Überzeugung und die Lehre der ganzen katholischen Überlieferung: „Durch das Weib der Tod, durch das Weib das Leben; durch Eva das Verderben, durch Maria das Heil."[1] Ein Wesensbestandteil der überlieferten Lehre von Maria ist der Glaube an sie als an die Mutter der Christen, die Mutter der Gnade, der Barmherzigkeit, die Mutter, der alle das übernatürliche Leben verdanken. In diesen Ideen bewegen sich die Lehren des Mittelalters, die großen Theologen der Hochscholastik und Spätscholastik, insbesondere auch die Kundgebungen Leos XIII.

Mit Recht bemerkt Schüth[2]: „Das nun scheint die große Bedeutung dieser Rundschreiben (Leos XIII.), daß sie eben diese Auffassung (von der wahren und direkten Mitwirkung Mariens am Werke des Erlösers) als allgemeine Lehre der ganzen katholischen Kirche, an welche sich hier das apostolische Lehramt als solches, wenigstens im Sinne einer praedicatio ordinaria catholica wendet, nicht nur darlegt, sondern auch voraussetzt, und zwar als katholisch und apostolisch in ihrem Wesen und Ursprung. Sie ist also nicht nur die jetzt wenigstens herrschende katholische Auffassung, sondern auch die organische Entfaltung des Glaubens der Urkirche und der göttlichen Offenbarung."[2] Ist dem aber so, dann ruht die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens auf festem Grunde.

Die Überlieferung stützt sich naturgemäß auf innere Gründe. Der tiefste Grund für die Annahme, daß Maria jetzt, im Himmel, die Vermittlung aller Gnaden übertragen sei, liegt in ihrer Gottesmutterschaft: weil Gottesmutter, ist sie die Vermittlerin aller Gnaden.

Wieso? Maria darf nicht einzig physisch als Mutter Gottes betrachtet werden; das wäre eine unvollständige Erfassung ihrer Stellung und Würde und erklärte eine Reihe von Vorzügen Mariens nicht. Mit dem Begriff des rein natürlichen Mutterverhältnisses Mariens zu Christus muß innigst, wie das oben erwähnt wurde und in der katholischen Tradition (Maria-Eva) gegeben ist, das Verhältnis der bräutlichen Genossin verbunden werden. Dieser Begriff des bräutlichen Verhältnisses vervollständigt den Begriff der rein physischen Gottesmutterschaft zum Vollbegriff der Gottesmutterschaft Mariens.[3] In dieser

[1] De symbolo ad catechum. [2] Mediatrix, 144. Scheeben § 282 b, n. 1711 nennt die Lehre von der aktiven Mitwirkung am Erlösungswerk ein „ausdrückliches Dogma". [3] Vgl. ebd. Dogm. § 276; ebd. § 240 b, n. 759 ff.

Erfassung der Gottesmutterschaft scheiden sich die Wege der nichtkatholischen, gläubig protestantischen und der echt katholischen Theologie. Erst durch den Begriff des bräutlichen Verhältnisses und mit ihm wird „die göttliche Mutterschaft zum Prinzip und Schlüssel der ganzen Mariologie."[1] Dies vorausgeschickt ruht die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens auf folgenden inneren Gründen, die freilich genau genommen nur einen Grund darstellen.

a) Maria ist die Mutter Gottes. Sie ist aber nicht rein sachlich, passiv aufnehmend Mutter Gottes, einzig in passiv-aufnehmender Weise am Werk der Menschwerdung (und Erlösung) teilnehmend, sondern sie wirkt dabei mit klarer Erkenntnis und freier Zustimmung mit als wahre Ursache. Zugleich hat Gott in ihr eine größere Fülle der Gnaden niedergelegt als in irgendeinem andern bloßen Geschöpf, sodaß Maria auch in der innigsten Seelen- und Willensvereinigung mit dem Erlöser stand und kraft ihrer Begnadigung ihre Absichten, Werke und Leiden aufs innigste mit denen Christi verband, damit die Menschen Gnade fänden und ihr ewiges Heil erreichten. Vom Himmel her wendet uns Christus die Früchte der Erlösung zu. Da nun aus der Offenbarung[2] feststeht, daß Maria zur Mitwirkung am Erlösungswerk bestimmt war und daß sie tatsächlich mitgewirkt hat, so folgt, daß sie auch, in Unterordnung unter Christus, die Erlösungsgnaden an die Menschen austeilt. Es geziemt sich, daß sie durch ihre Fürbitte an der Austeilung der Gnaden teilhat, nachdem sie zu deren Erwerbung mitgewirkt hat.

b) Maria ist die Mutter der Erlösten. „Die katholische Kirche, vom Hl. Geiste unterwiesen, hat immer nachdrücklich betont, daß sie Maria als ihre Mutter mit kindlicher Liebe umfasse."[3] Die Lehre, daß Maria unsere Mutter ist, die Mutter der Lebendigen, ist katholisches Erbgut.[4] Ist aber Maria die Mutter der Erlösten, dann ist es ihre Aufgabe, ihren Kindern die Gnaden zu vermitteln, durch welche sie das übernatürliche Leben erhalten, bewahren, fördern und so das Ziel des ewigen Lebens erreichen.

c) Maria ist die neue Eva neben Christus, dem neuen Adam. Wir haben hier wieder ein neues Stück ältester Tradition vor uns. Der Apostel Paulus stellt Christus des öftern dem ersten Adam gegenüber.[5] Hier knüpfen die Väter an und bringen Maria in Verbindung mit Eva.[6] Maria steht als mithelfende Genossin dem neuen Adam zur Seite,

---

[1] Schüth 82. [2] Vgl. Pesch, Die selige Jungfrau Maria, S. 121 ff. [3] Benedikt XIV., Bulla aurea vom 27. Sept. 1748. [4] Vgl. die Rosenkranz-Enzykliken Leo XIII. [5] 1 Kor. 15, 45 ff. Röm. 5, 14 ff. [6] Vgl. Pius IX, Bulle Ineffabilis Deus.

da er das Werk der Erlösung vollzieht. Das Werk der Erlösung vollzieht sich aber in der Form der Zuwendung der Heilsgnaden fortwährend weiter. Deshalb ist es entsprechend, daß Maria auch in dieser ununterbrochenen Zuwendung der Gnade an uns Menschen mitwirke, indem sie kraft ihrer Fürbitte an der Austeilung der Gnaden beteiligt ist. Hier ist sie bis zum jüngsten Tage das Weib des Protoevangeliums, das mit der Schlange in unversöhnlicher Feindschaft lebt.

* * *

Es ist klar, daß es Maria zur größten Ehre gereicht, die Vermittlerin aller Gnaden zu sein. Mit dieser Lehre erhält der Glaube an die Muttergottesschaft seine Krönung, seine letzte Vollendung. Ihre Mutterschaft umfaßt nicht bloß ihren „Erstgeborenen" (Luk. 2, 7), sondern zugleich alle, die diesem als Brüder und Schwestern angegliedert sind. Maria steht nicht tatenlos, als bloß leibliche Mutter, neben Christus, sie wirkt an seinem Werk der Erlösung tätig mit und teilt in einzigartiger Weise die Würde, dem Heil der Seelen zu dienen.

In diesem Sinne sind alle von Christus Erlösten durch Maria miterlöst und erhalten die Erlösergnaden abhängig von Maria. Die Anrufung Mariens ist ein normales Mittel, Gnaden zu erhalten und sein ewiges Heil zu sichern.

Deshalb rufen die Päpste in der Not unserer gegenwärtigen Zeit die Christen auf, sich mit allem Eifer an Maria zu wenden. Wie hat Leo XIII. es verstanden, die Katholiken zu einem mächtigen Gebetskreuzzug zu organisieren, der sich jährlich im Rosenkranzmonat Oktober flehend zum Throne der Gottesmutter hinbewegte und reichen Segen eroberte. Benedikt XV. schrieb im gleichen Geiste wie Leo XIII. am 5. Mai 1917 an seinen Kardinalstaatssekretär einen Brief „über den Frieden, den wir von Jesus Christus durch die Vermittlung seiner allerheiligsten Mutter Maria vermittels unseres Flehens erlangen sollen. Da alle Gnaden, die der Urheber alles Guten in seiner Huld den armen Adamskindern spendet, uns durch die Hände der heiligsten Jungfrau zukommen, so ist es Unser Wunsch, daß sich in dieser schrecklichen Stunde die so schwer heimgesuchten Kinder Marias lebhafter und vertrauensvoller als je an die große Gottesmutter wenden. Es erhebe sich zu Maria, der Mutter der Barmherzigkeit, die durch die Gnade alles vermag, das fromme Flehen von jedem Winkel der Erde und bewege ihre gütige Fürsorge, daß sie der stürmisch erregten Welt den ersehnten Frieden erlange."

Wir treten in voller Überzeugung für die Lehre von Maria als der Vermittlerin aller Gnaden ein. Dankbar anerkennen wir, daß wir jegliche Gnade, die uns im Erdenleben zukommt, daß wir die Gnade der Beharrlichkeit, die wir demütig ersehnen, daß wir die Gnade, ewig im Vaterhaus des Himmels weilen zu dürfen, daß wir alles Heil der Gottesmutter mitverdanken. Möge die Einsicht in diese Wahrheit, daß uns alle Gnaden durch Maria zukommen, wachsen und bald der Tag kommen, an dem die Lehre, daß uns alle Gnaden durch Maria vermittelt werden, von der höchsten kirchlichen Lehrautorität bestätigt wird, zur Ehre Gottes, zur Verherrlichung Christi und zum Preise seiner hochgebenedeiten Mutter!

Aber noch eine wichtige Frage: Ist es auch möglich, diese Lehre zum Dogma zu erheben? Mit anderen Worten: Kann die kirchliche Autorität kraft unfehlbarer Lehrgewalt verpflichtend erklären, daß die Lehre von der Gnadenvermittlung Mariens von Gott geoffenbart und von den Aposteln als zur Glaubenshinterlage gehörig überliefert worden sei? Ist die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens in der Hl. Schrift oder in der kirchlichen Überlieferung so enthalten, daß sie ohne Zuhilfenahme einer nicht geoffenbarten Wahrheit aus den Offenbarungsquellen erkannt werden kann?

Die Untersuchungen der wissenschaftlichen Theologie und die endgültig entscheidenden Kundgebungen des kirchlichen Lehramtes haben darüber zu urteilen, ob die Zahl und Art der Zeugnisse für unsere Lehre zum Erweis einer geoffenbarten Wahrheit hinreichen. Ist es auch nur für einen bestimmten und an sich begrenzten Zeitraum klar, daß die ganze Kirche die genannte Lehre für eine geoffenbarte Wahrheit gehalten hat, dann steht einer Dogmatisierung der Lehre nichts mehr entgegen. Viele Theologen halten dafür, daß die Lehre, Maria sei die Vermittlerin aller Gnaden, zum Glaubenssatz erhoben werden könne. Ob eine solche Lehrentscheidung erfolgen wird, vermag niemand zu sagen. Sollte sie erfolgen, so wäre sie aufrichtig zu begrüßen: Die Kenntnis Mariens, ihrer Person und ihrer Stellung zu Christus und uns Menschen würde sich vertiefen und ihre Verehrung wachsen; neue Gnaden strömten dann auf die arme, geplagte, gottentfremdete Menschheit unserer Tage herab.

Norcia, die Stadt des hl. Benedikt[1]

Von Dr. Ludwig Mathar / Köln

Auf der Piazza Vittorio Emanuele, dem Hauptplatz Norcias, steht das Marmordenkmal des hl. Benedikt (1880 errichtet, ein Werk des Sizilianers Prinzi). Erhaben und doch väterlich, ernst und doch milde, in feierlich fließendem Mönchsgewande steht er da. Kein König und Held, kein Vittorio Emanuele auf galoppierendem Roß, kein Garibaldi in heldenhafter, abenteuerlicher Pose. Ein ehrwürdiger, friedlicher Greis mit lang herabwallendem Barte, ohne Helmbusch, ohne Schwert.

Und doch rühmt die Inschrift ihn als den Begründer und Vater des Mönchtums im Abendlande, als Bewahrer von Literatur, Wissenschaft und Kunst, als den Bebauer des Landes.

Wir wissen, was diese Apostel des Friedens und der Kultur, diese Söhne des hl. Benedikt, im Laufe der Jahrhunderte auch in unserem Vaterlande geschaffen. Groß St. Martin und St. Pantaleon in Köln, St. Matthias, St. Maximin in Trier, Maria Laach, Prüm, Cornelimünster, München-Gladbach, Werden, Brauweiler und Siegburg und viele andere in deutschen Landen, das sind Namen, die dem Rheinländer, dem Deutschen teuer sind. Wir kennen die prächtigen Codices mit ihren herrlichen Miniaturen, die stolzen Dome, Wunderwerke der romanischen Kunst, die weiten Rodungen, die Axt und Pflug dem Urwald des Frühmittelalters abgerungen. Wir verehren einen Benedikt von Aniane, einen Poppo von Stavelot, einen Regino von Prüm, die Freunde und Berater der Kaiser. Zahlreich auch die Zeugen benediktinischer Größe in anderen Landen.

Das alles steht nun in dieser hehren Marmorgestalt vor uns. O altes Nursia, glückliche Mutter, die du dich solchen Sohnes rühmen darfst!

Diese Stadt ist ja bescheiden und klein, durch das Erdbeben des Schreckensjahres 1859 dem Erdboden gleich gemacht und mit weiten Straßen, niederen Häusern wieder aufgebaut. Sie prunkt nicht an den Strömen und Straßen der großen Welt. Abseits des Länderverkehrs

---

[1] Aus dem Buche: Primavera. Frühlingsreisen ins unbekannte Italien. Mit fünf Bildern nach Ludwig Ronig und 101 Abbildungen. gr. 8° (239 S.) Verlag der Buchgemeinde Bonn 1926. — Wir bringen — mit einigen Änderungen — den für unseren Leserkreis lehrreichen Abschnitt, weil er vor Erscheinen des Buches angeboten war, vor allem auch, um von neuem auf das verdienstvolle Unternehmen der Bonner Buchgemeinde und nun im besonderen auf die neueste schöne Gabe aus kundiger Feder hinzuweisen. Vgl. auch die kenntnisreiche, warme Schilderung des Einsiedler Benediktiners P. Heinrich von Rickenbach: Ein Gang zur Wiege des hl. Benedikt. Ein Kultur- und Reisebild, in: Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden. I, 3 (1880), S. 195ff. und II, 2 (1881), S. 409ff.

kauert sie, von den alten, überflüssigen Mauern umschnürt, auf der einsamen, von Stürmen durchwehten Hochebene.

Aber sie ist doch von altem, stolzem Adel, die Stadt des hl. Benedikt. Uralte Stadt der Sabiner, „Schwefelstadt“ (Nar-Schwefel, vgl. Nar, Nera), Vetusta Nursia, ja schon Totenstadt der Etrusker, die 1839 auf der Hochebene S. Scolastica entdeckt worden ist. Virgil feiert Nursia als Mutter der Helden. Cicero, Sueton, Plutarch, Livius preisen es als Heimat der Flavier und des republikanischen Feldherrn Sertorius, der so rauh und stark wie Nursias Berge war. Dann wurzelte das Christentum sich ein, fest und zäh, und ward ein die weite Hochebene überschattender Baum.

Aber auch durch dieses stille Tal brausten die Stürme der Völkerwanderung, wie ein Erdbeben die alte Römerkultur niederwerfend. In dieser Zeit der Umschichtung aller Werte, in der Nacht der Barbarei, ward Benedikt aus dem edelsten nursischen Geschlechte der Anici geboren (480—543). Er fand Finsternis und Trümmer. Er brachte Aufbau und Licht. Aber nicht mit dem Schwerte, das alles Verderbens Werkzeug war. „Bete und arbeite“ waren seine Waffen. Es lichtete sich die Wildnis; aus Nachtgewölk erstrahlte wieder der Morgen der Kultur. Über das Schwert des Barbaren siegte das Sinnbild des Friedens, das Kreuz.

Darum hat in Norcia St. Benedikt, der Apostel des Kreuzes, nicht Sertorius, der Held des Schwertes, sein Denkmal. — Und das Werk des Heiligen hatte Bestand. Mochten auch Goten und Griechen, Langobarden und Franken, ja selbst die furchtbaren Sarazenen Italien mit neuen Schrecken erschüttern, Benedikts Bau wankte in seinen Grundfesten nicht. Die neue Kultur war gerettet.

Norcia selber ging einen ähnlichen Weg wie andere Städte des Kirchenstaates. Lange Zeit freie Stadt, im vierzehnten Jahrhundert von starken Mauern, sieben großen und fünfundzwanzig kleineren Türmen und festen Toren umgeben, die man beim Klange des Ave wider Räuber und Wölfe verschloß, dicht bevölkert, in acht Quartiere mit ihren Plätzen, Brunnen und Toren geteilt, verlor es seine Freiheit in blutigen Parteikämpfen zwischen Welfen und Ghibellinen an das Papsttum, das es mit Unterbrechung der französischen Herrschaft bis 1860 behielt.

Wissenschaft und Kunst erlag in der Stadt des hl. Benedikt nie. Über der Wiegenstätte[1] des Heiligen erhob sich die Krypta und nach

[1] Vgl. Studien und Mitteilungen II, 2 (1881), S. 417 und I, 1 (1880), S. 135 f.

1290 die gotische Kirche über dem Tempel der Fortuna, S. Maria Argentea, und später an deren Stelle der Dom. Malerschulen, Holzschnitzer schmückten im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert vor allem die Kirchlein der zahlreichen Bruderschaften. Das Land der Schwefelquellen ward die Heimat berühmter Ärzte. „Norcino", Mann aus Norcia, bedeutete soviel wie Arzt.

Das furchtbare Erdbeben von 1859, das fast die ganze Stadt zerstörte, bedingte eine Neugestaltung des Stadtbildes, eine gewisse Eintönigkeit der Straßen und Häuser. Von diesem Schaden hat sich die Stadt nicht mehr erholt, trotz der neuen Straße nach Spoleto (1857), der Postverbindung. Einen Aufschwung erhofft sie von der neuen elektrischen Bahn Spoleto-Norcia, die im Mai 1926 eröffnet werden sollte.

Ja, seit diesem Unglücksjahr 1859 umschleiert eine stille Wehmut die grauen Plätze und Gassen der Stadt.

Aber hell und stark steht auf der Piazza St. Benedikt, in schlimmeren Zeiten der Held der Hoffnung. Wohlan, „Bete und Arbeite" ist noch immer seiner Größe Geheimnis.

Gewiß, unser gutes, graues Norcia ist nicht Rom, nicht einmal Spoleto.

St. Benedikts Heiligtum, der Dank der Stadt an ihren großen Sohn und seinen Orden (1290—1389), diese Fassade des vierzehnten Jahrhunderts, ein Spitzbogenportal, umrahmt von reichen Säulenbündeln, umgeben von St. Benedikt und Scholastika in zierlichen gotischen Nischen, eine zarte Thronende Madonna in der Lünette, eine feine, durchbrochene Fensterrose zwischen lombardischen Evangelistensymbolen, nach dem Erdbeben von 1859 wiederhergestellt, ist der übliche Übergangsstil, den man auch in Teramo, Aquila und Spoleto sieht.

Das Innere, einschiffiges Langhaus, Querschiff und gotisches Chor, ist barock entstellt, ja, unterscheidet sich von mancher größeren Dorfkirche nicht. Mittelmäßige Gemälde bilden eine bescheidene Zier: Das beste die Auferweckung des Lazarus von Michelangelo Carducci aus Norcia (1560), sodann Totila kniend vor St. Benedikt des Aliagno, ebenfalls aus Norcia (siebzehntes Jahrhundert).

Dennoch manches Meisterwerk, würdig einer Kirche des hl. Benedikt: Die Krönung der Jungfrau über einer Schar von Heiligen des Franziskaner- und Benediktinerordens, von Jacopo Siciliano (1541), der Krönung des Ghirlandajo im Rathause zu Narni nicht unebenbürtig — einst Hochaltarbild der Kirche der Annunziata vor den Toren, in reichem Rahmen — eine Thronende Madonna in gewölbter Halle, umgeben von Franziskanerheiligen, einst Votivbild der Tertiarier im Kirchlein der Bruderschaft von St. Elisabeth, die mit dem hl. Ludwig

ebenfalls dargestellt ist, ein Gemälde von großer Anmut und Leuchtkraft der Farben. Aber kein Meisterwerk begnadeten Künstlertums, das den großen Heiligen verherrlicht.

Seit 1910 führt eine breite Prunktreppe zu der neuen, noch unvollendeten Krypta, die sich an Stelle des Hauses des hl. Benedikt und der hl. Scholastika und eines alten Heiligtums erheben soll. Zwei mächtige Löwen aus Granit, Sinnbilder des Geschlechtes der Anici und der Stadt Norcia, bewachen den Eingang zu dieser dereinstens prächtigen Gedächtniskirche des Benediktinerordens. Die anmutig edlen Tonstatuen der Verkündigung (aus der Annunziata) sind der neuen Krypta eine würdige Zier.

Das Rathaus, das so schwer auf den gedrungenen Säulen der Portikus ruht, ein Werk des dreizehnten Jahrhunderts, malerisch durch die breite Treppe von 1613, den schweren Turm von 1713, ist ein nicht unschöner, aber immerhin bescheidener Bau. Er verwahrt in dem dem Saal der „Friedenshüter" die von Mommsen veröffentlichte Grabschrift eines römischen Ädilen Sefitius, des Bezwingers von Norcia, eines der ältesten Denkmäler der Stadt, in der Kapelle der Prioren jenes prächtige, goldstrahlende, feinziselierte, fast einen Meter hohe spätgotische Reliquiar, Goldschmiedekunst der Abruzzen um 1460, ein Geschenk des Prioren Tommaso, das in seinem Zylinder eine Reliquie St. Benedikts umschließt, ein herrliches Werk.

Die Burg des Papstes Julius III., nach Plänen des berühmten Vignola (1563), die die über dem Tempel der Fortuna Argentea vom ersten Bischof S. Feliciano errichtete Kirche S. Maria Argentea verdrängte, „ein Triumph der Guten, ein Schrecken der Schlechten", zeigt auf beschränktem Platze und mitten in der Stadt bei weitem nicht die überragende Wucht der Rocca von Narni, Spoleto, Assisi. Aber in ihrem Arkadenhofe ragt über einem Brünnchen ein Standbild der Vespasia-Polla Nursina, der Mutter eines Vespasian.

Nichts Übermäßges auch der Dom, 1560 aus dem Material der abgebrochenen Kirche S. Maria Argentea von lombardischen Baumeistern in der Weiträumigkeit oberitalienischer Dome errichtet, seit 1859 von einem plumpen Glockenturm flankiert.

Auch hier ist neben einer reichbelebten, aber stumpffarbenen Tafel der Madonna des Rosenkranzes in der Art des Spagna (aus der Dominikanerkirche, um 1550), neben der klassisch schönen Büste des Benediktinerpapstes Pius' VII., des Begründers des Bistums Norcia (1820), das einstige Hausaltärchen der Madonna zwischen Benedikt und Scholastika das Schönste.

Ja, überall ist der Geist des großen Vaters lebendig. Und wie auf dem Anger, wo mächtig der uralte Eichbaum ragt, im Schutz und Schatten des weitgebreiteten Gezweiges mannigfaltig die Blumen ersprießen, so scharten sich auch um St. Bendikts Heiligtum im bunten Kranze die zahlreichen Kirchen der Stadt, die Annunziata (Mariä Verkündigung), jetzt so traurig und verfallen, dem Untergang geweiht, ihrer Kleinodien beraubt, draußen vor der Porta Ascolana die größte und schönste, den Minderen Brüdern gehörig, mitten in der Stadt das alte Sant' Agostino, die Kreuzkirche oben an der Stadtmauer, daneben Kirche und Kloster der Klarissen, San Giovanni, die Kirche der lombardischen Maurer.

An der Südmauer der Benediktinerkirche vorbei, die einst als Vorhalle der Kaufleute diente (Portico dei Mercanti), wo die verschiedenen Getreidemaße noch eingemauert sind, kommen wir durch ein Seitensträßchen zur Kirche des hl. Augustinus (1134). Das übliche Säulenbündelportal, in der Lünette eine feine Freske der zwischen St. Augustin und St. Nikolaus von Tolentino thronenden Madonna (1358). Das einschiffige Innere, wie leider fast überall, barock zurechtgeputzt. Hie und da in den Nischen ein glücklich von der Tünche verschonter Fleck der schönen Ausmalung örtlicher Meister (der Sparapane). Ein liebliches Heiligenbild, eine anmutige Madonna, inmitten jubilierender Engel von der Hand des Erlösers gekrönt, oder mütterlich das Jesuskind stillend, zwischen dem hl. Claudius, dem Patron der Maurer, und dem Einsiedler Antonius, dann wieder, himmlisch schön, zwischen Heiligen in heimatlicher Landschaft.

Was besagen dagegen in ihren mächtigen, reich und nicht ohne Geschmack geschnitzten Rahmen die barocken Altarbilder!

Überall die Pestheiligen, Rochus der Pilger und Sebastian, der in aller Schönheit am Hochaltar gemeißelte Jüngling von dem Venezianer Rizzi (am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts).

Das ist das Beglückende in Italien, in dieser wahren Heimat der Kunst: Kein Kirchlein ist so klein, irgendein köstlicher Edelstein ist sein und verklärt Armut und Zerfall. Kein Gäßchen ist so eng und düster, daß nicht auf einmal ein Denkmal der Kunst, eine Erinnerung des Altertums überraschte.

Ein solches Kleinod ist S. Agostinuccio, das Kirchlein zum hl. Augustinus der Augustinereremiten an der hochgelegenen Piazza Palatina, wo der Brunnen so silberhell rauscht, wo die goldgelben Maiskolben an den grauen Giebeln trocknen. Auf einem Tempel des Mars oder Apollo soll es sich erheben, dieses Kirchlein der Bruderschaft der

Centurati. Und es umschließt Meisterwerke der heimischen Holzschnitzerkunst, die reich vergoldete und bemalte Kassettendecke, mächtiges Gestühl an den Wänden, einen an Säulen und Pilastern überreichen Hochaltar in Nußbaum, schwere Rahmen dreier Altarbilder, einen kostbaren Schrank in der Sakristei, lauter Werke des Umbaues des sechzehnten Jahrhunderts, ein vergoldetes Prozessionskreuz des fünfzehnten Jahrhunderts, meisterliche Abruzzenkunst. Da denkt man beschämt an die Unkunst unserer Devotionalien-Fabriken!

Nun kommen wir in der Via Umberto vorbei an der seltsamen Ädikula, dieser mit symbolischem Bildwerk und Marienlegenden umsponnenen Säulenhalle des Benediktinerabtes Aniano (1354). Und nun erfreuen wir uns in dem nahen gotischen Kirchlein San Giovanni gleich beim Eingange in der Nische an der lieblichen Madonna, die zwischen Engeln, S. Johann Baptist und St. Benedikt ihr Kindlein anbetet (von einem der Sparapane, 1520). Am Altare in einer Nische eine holdselige Madonna, die in der Linken ein Blümchen, mit der Rechten ihr Kindlein hält. Auch dieses Kirchlein war ja mit Bildern der umbrischen Schule anmutig geschmückt, ward aber 1711 grausam übertüncht. Hier hatte die Bruderschaft der lombardischen Maurer, dieser Bildhauer ersten Ranges, ihre Kapelle, die ein ergreifendes, überlebensgroßes Holzkruzifix schmückt. Der stattliche Pilasteraltar zur Rechten des Haupteinganges, diese eleganten Reliefs, dieser reiche Fries, die prächtigen Engel neben dem Hochaltar sind ihr Werk (fünfzehntes Jahrhundert). Die in Rosen und griechischen Kreuzen geschnitzte Kassettendecke ist nicht das geringste Kunstwerk dieses Schmuckkästchens des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts.

Hoch hebt S. Maria della Pace, Maria zum Frieden, das von Magistrat und Senat 1508 erbaute Klarissenkirchlein auf der Spitze des Hügels, die runde Haube seines Glockenturmes empor. Das Refektorium des Klosters ward 1684 von örtlichen Künstlern mit Bildern der Leidensgeschichte ausgemalt. Und ganz oben, am Ende der Via Anicia, die Chiesa del Crocifisso (Kreuzkirche) aus dem dreizehnten Jahrhundert, leider 1843 klassizistisch aufgeputzt. Im Chor farbenbunte Teppiche: Judä Kuß, Christus vor Pilatus. Ein mächtiger Säulenaufbau des Hochaltares (1436). Lebenswahr geschnitzt, ergreifendes Leid und so ein wahres Kunstwerk, das hölzerne Kruzifix derselben goldenen Zeit.

Ja, sie überwältigt fast, diese auch in dem kleinsten Kirchlein anmutig prangende Fülle der Kunst.

Aufatmend treten wir durch das düstere, viereckige Tor auf die freie Kuppe des Hügels. Und es weitet sich die Brust, und es leuchten die

Augen. Etwas Großes, Heiliges ist die Kunst. Aber größer, gewaltig göttlich ist die Natur!

Und nun verstehen wir erst des alten Mönchwortes herrlichen Sinn: »Benedictus montes amabat«.

Ja, er mußte sie lieben, seine Berge, diese grauen, vom Schnee der Ewigkeit verklärten Wächter des Himmels, diese rätselhaften Sibyllen, die in Wettern und Donnern erbleichten Häupter, gefurcht vom ewigen Gram, diesen wie ein Mauerblock über den Tälern des Velino und des Tronto wuchtenden Terminillo, vor allem aber diesen himmelsprächtigen, von der Sage umwobenen, wie heute im Frühlingsglanz erblühenden Vettore.

Lieben mußte er auch die Alp von Cartelluccio, diesen Duft von Orchidee und Enzian, diesen heiteren Spielplan des Frühlings, diese blühende Unschuld der Natur.

Stieg wohl auch als Knabe oder Jüngling mit den Herden seines Vaters oder den römischen Hirten hinauf. Da lag er dann längelang in der Sonne, blinzelte in den Glanz des Himmels, schweifte in dem Irrsal der prächtigen Sterne, lauschte auch murmelnden Quellen, den brausenden Stürmen — und sann den Rätseln der Ewigkeit nach.

Stieg dann, sprang dann hinunter auf den Hügel der niedergeworfenen Stadt, leichten Ganges und doch festen Schrittes, leuchtenden Auges und Heldenmut im Herzen, nicht mit dem Schwerte, mit dem Kreuze zu siegen — und ward Benedikt, der Heilige . . .

Hymnus zum hl. Benediktus

Vom heiligen Kirchenlehrer Petrus Damiani O. S. B. († 1072)

Der Mönche gottgeweihte Kämpferschar
Führst Du mit niebesiegtem Banner an;
Beschirme, Vater Benediktus, uns
Mit Deiner Fürsprach' Arm und Schild!

Mit dieser lichten Waffe brich entzwei
Des grausen Höllenlöwen Wut und Gier,
Wie Du besiegt im frühen Heldenstreit
Der dunklen Amsel Lockungstrug.

Das ganze unermeß'ne Weltenrund
Erblicktest Du in einem Sonnenstrahl:
Die Seele, die verzückt im Schöpfer ruht,
Schaut alles, was ihm untertan.

Wieviel empfängt im Reich der Ewigkeit,
Der schon hienieden stand in solchem Glanz,
Und dessen Wunderwerke leuchten hell
In jedem Land, bei jedem Volk!

Erhab'ner Vater, höre auf das Flehen,
Das Deiner Kinder Herzen sich entringt;
Die Du verschmähen lehrst den Erdentand,
Laß landen einst im Himmelsglück!

Übertr. v. A. M.

Weingarten im Wandel der Jahrhunderte

Ein ordens- und kulturgeschichtlicher Durchblick

Von D. Adelgundis Jaegerschmid / Kellenried

Oben auf der bergeinsamen, wiesenumrauschten Höhe von Kellenried erhebt sich, klar und schön in die Landschaft eingefügt, seit bald zwei Jahren in der anmutig festen Geschlossenheit des oberschwäbischen Barock St. Erentraut, das neue Frauenkloster der Beuroner Kongregation. Läßt man von dort das Auge gegen Osten schweifen, so ruht es zuerst auf der im breiten Tale der schmalen Schussen machtvoll sich aufbauenden Gottesburg der Abtei Weingarten, in der das süddeutsche Barock ein Werk ganz eigener Art geschaffen hat.[1] Wie schutzsuchend drängen sich die Menschenwohnungen beim alten Reichsstift um die wohlgegründete Civitas Dei, und die Türme der ehemaligen freien Reichsstadt Ravensburg, die unfern im Süden aus dem Talkessel aufragen, sprechen ebenfalls von Zeiten, da es sich unter dem Krummstab gut lebte. Der Eindruck der Gottesveste, der urbs Jerusalem beata,[2] wird noch verstärkt an hellen Frühlingsabenden, wenn das Kloster ganz ins scheidende Sonnenlicht getaucht ist und aus den stattlichen Fensterscheiben der Abtei es wie flüssiges Gold oder Feuersglut zu brechen scheint. Dann leuchtet die grüne Patina der riesigen Vierungskuppel wie köstlicher Edelstein; dann recken sich noch wirkungsvoller wie sonst die kräftig gewachsenen, aber zierlich behelmten Flankierungstürme über der reich gegliederten, stark vorgeschweiften Fassade. Ist die Luft klar, so trägt wohl der Wind den tiefen, dröhnenden Baß der Hosanna-Glocke hinauf zum Kloster der hl. Erentrudis, und es ist, als ob der große, starke Bruder drunten im Tal seine kleine, lichte Schwester auf der Höhe grüßen wollte.

Zu Häupten des gewaltigen Kirchen- und Klosterbaues, über dem Saume der dunklen Wälder Oberschwabens, die die lichtgrünen, sanft ansteigenden Talhänge umsäumen, halten der Alpen silberweiße Spitzen ewige Bergwacht. Sie rufen nicht erst seit Jahrhunderten, sondern schon seit Jahrtausenden den Menschen ein stumm-beredtes Laudate Dominum, die feierlich ernste Mahnung zum unablässigen Gotteslob zu,

---

[1] Zu obiger Skizze wurde folgende Literatur benützt: Monumenta Welforum Antiqua, in Us. Schol. ex Mon. Germ. Hist. ed. L. Weiland, Hannov. 1869. Krüger, Emil, Der Ursprung des Welfenhauses. Wolfenbüttel 1899. Schmitt, Albert O.S.B., Die Benediktinerabtei Weingarten. Ravensburg 1924. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier der Kirchweihe in Weingarten. 1924. Schlegel, Arthur, Die Benediktinerkirche zu Weingarten. Weingarten 1924. [2] Glückselige Stadt Jerusalem: Kirchweihhymnus nach der älteren (monastischen) Fassung.

gleichwie der Mensch beim Anblicke der Wunderwerke Gottes von Anbeginn fast unwillkürlich der Schöpfung sein Benedicite, „Lobpreiset den Herrn all ihr Werke des Herrn“ zurufen muß.

Die Bestimmung des Menschen, Gott zu verherrlichen, wird einem wieder besonders klar, wenn man die geschichtliche Entwicklung einer benediktinischen Kulturstätte näher betrachtet. Die Mönche von Weingarten haben in jahrhundertelangem Klosterleben mit bald stärkerem, bald schwächerem Arbeitswillen sich selber mit Seele und Leib, sowie ihre ganze Umgebung Gott dienstbar gemacht. Mit harter Mühe und unverdrossenem Fleiß verwandelten sie das rauhe Land in einen blühenden Gottesgarten; Steine schlugen sie und fügten aus ihnen die Mauern und Gewölbe ihres heiligen Tempels; Menschen gewannen sie, die teils unmittelbar, als Chormönche und Priester, teils mittelbar, als Laienbrüder (conversi) im engeren Klosterverband und als familiares zum weiteren gehörig, Gott dienen sollten. Indem keiner mehr sich selber suchen durfte, sondern alle nur Gott, schufen sie ein weit über sich und die Summe ihrer Einzelkräfte gehendes Werk. Wie wurden Herzen und Hände, Verstand und Talent auch gerade hier in unserer alten Vinea[1] in den Dienst Gottes gestellt! Das beweist ein Gang durch unsere bedeutendsten Bibliotheken, wo eine dem heiligen Erbe der Väter gegenüber verständnislos gewordene Generation im letzten Jahrhundert die mühsam geretteten Reste der teilweise überaus kostbaren Bücherschätze niedergelegt hat, die in einsamer, von der Schönheit des Chordienstes noch ganz durchdufteten Mönchszelle ins Leben getreten waren, um Gott zu verherrlichen.

Manches ist freilich im Lauf der Jahrhunderte schon dem Feuer zum Opfer gefallen, vor dem die alten Klöster oft so machtlos waren, manches wohl auch den Wirren und Zerstörungen des Krieges, dessen blutige Fackel im siebzehnten Jahrhundert furchtbar und unheimlich über der stillen Friedensstätte des Schussentales geleuchtet hat. Das Meiste aber ist zweifellos verloren gegangen bei der Aufhebung des Klosters, unter anderem der gesamte Kirchenschatz, der in dem reichen, mächtigen Stift natürlich beträchtlich war. Doch was uns vom alten Weingarten erhalten blieb — der gewaltige Bau von Münster und Kloster und ein größerer Teil der Handschriften, hauptsächlich in den Bibliotheken von Stuttgart und Fulda — legt auch der Gegenwart genugsam Zeugnis ab von der durch Gottesliebe verklärten Geistes- und Kulturarbeit der Söhne St. Benedikts.

---

[1] Vinea-Weinberg, Weingarten. Die Mönche von Weingarten faßten diese Bezeichnung schon früh mit Vorliebe im geistigen Sinne auf.

Es ist gerade ein Jahrtausend her, daß Herzog Heinrich der Welfe, genannt mit dem goldenen Wagen, unfern seines Hauptstammsitzes in Schwaben, zu Altorf (Weingarten) eine Benediktinerinnenabtei errichtete. Um die Mitte des elften Jahrhunderts vertauschte dann Herzog Welf III. den Wohnsitz der Nonnen mit jenem des ebenfalls welfischen Mönchsklosters zu Altomünster bei Freising; bald darauf wurde die neue Mönchsiedelung zu Altorf, deren Kloster durch Feuer zerstört worden war, auf die Höhe des Martinsberges daselbst verlegt.[1]

Das welfische Familienkloster war gegründet, und man begreift, daß der Reichenauer Geschichtsschreiber Hermannus Contractus, der Zeitgenosse dieser Ereignisse, auf den Gedanken kam,[2] Herzog Welf habe seinen Palast zu Altorf den Mönchen eingeräumt. Die neuere Forschung hat diese Ansicht widerlegen müssen, und die rückblickende Geschichtsschau könnte sogar mit Fug und Recht sagen, die Welfen haben ihre Burg verlassen, um — wenigstens nach ihrem Tode — einzuziehen bei den Mönchen auf dem Martinsberg und so gleichsam der Unrast irdische Wohnung mit dem Hause himmlischen Friedens zu vertauschen.

Die Freigebigkeit der Stifterfamilie begabte die neue Gründung reich und trug so ihren guten Teil bei zu einem gedeihlichen Anfangsleben. Die erste Entwicklung der jungen Abtei fällt zeitlich zusammen mit dem frühlinghaften Erwachen, das nach den dunklen Wirren des zehnten Jahrhunderts durch die südwestdeutschen Klöster ging, in denen die gewaltige Reformbewegung von Cluny ihre letzten Wellen schlug. Hirsau wurde damals der Ausgangspunkt der monastischen Reform für Deutschland; und Hirsauer Mönche waren bis 1200 jeweils Äbte in Weingarten. Sie gestalteten das reguläre Leben nach dem Muster ihres Klosters: Chordienst an erster Stelle, Studium, Pflege der Künste, straffe Disziplin, Mithilfe von Laienbrüdern.

Reiches literarisches Leben herrschte in der Vinea, diesem Weinberg des Herrn, im zwölften Jahrhundert. Unter Abt Dietmann schrieb um 1170 ein Mönch, wahrscheinlich der spätere Abt Wernher, die für die Geschichte des Welfenhauses und überhaupt für die Personengeschichte des zwölften Jahrhunderts außerordentlich wichtige Welfenchronik,[3] die in glücklicher Weise Kloster-, Territorial- und Dynastengeschichte verbindet. Der Verfasser benützt mitunter die berühmte Welt-

---

[1] Idem etiam Guelfo monasterium in monte antiquum in honore sancti Martini fundavit, nomen Winigartin inposuit — berichtet über diese Ereignisse die Historia Welforum Weingartensis ein Jahrhundert später. [2] Herm. Augiens. Chronicon, Mon. Germ. Hist. SS. Tom. V. [3] Historia Welforum Weingartensis oder Anonymus Weingartensis.

chronik des seligen Mitbruders drüben in der nahen Inselabtei des Bodensees, Hermanns des Lahmen von der Reichenau; auch scheint er Teile der Chronik Ottos von Freising gekannt zu haben.

Am Ende des zwölften und im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts erlebte die Mal- und Schreibschule auf dem Martinsberg ihre Blütezeit; interessant ist der angelsächsische Einschlag auf Grund verschiedener Handschriften, die ihren Weg von England nach Schwaben gefunden hatten. Doch ist die weltberühmte Weingartener Liederhandschrift, ein reich ausgeschmückter Kodex aus der Minnesängerzeit, nicht in Weingarten entstanden, sondern eine Konstanzer Schenkung aus der Reformationszeit.

Vielfach hat man den Niedergang der großen deutschen Reichsabteien im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert dem wachsenden Reichtum der Klöster zugeschrieben. In den meisten Fällen war es wohl ähnlich wie in Weingarten. Das allgemeine Zurücktreten der übernatürlichen Wesensschau und der Autorität als solcher überhaupt, damit auch der kirchlichen Interessen, brachte eine mehr diesseits gerichtete Weltbetrachtung und eine Schwächung der zentralen Reichsgewalt mit sich. Das alles wirkte zu Gunsten des Aufkommens der Sonderstaaten, des erwachenden Nationalitätsbewußtseins und der Entwicklung des Städtewesens. So war den Klöstern nicht nur eine starke Stütze in der weltlichen Macht entzogen, sondern sie wurden häufig zur willkommenen Beute habgieriger und gewaltiger Nachbarn. Gewissenlose Klostervögte haben, selbst von einem Bischof von Konstanz unterstützt, Weingarten an den Rand des Verderbens gebracht, und König Rudolf von Habsburg (1273—1291) hatte alle Mühe, das widerrechtlich dem Reich entzogene Schirmvogteirecht der Gewalt der schwäbischen Untervögte zu entreißen.

Die steten äußeren Bedrängnisse lenkten die Aufmerksamkeit mehr nach der Peripherie. Durch geschickte Güterankäufe wurde der Besitz wesentlich erweitert. In die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts fällt auch der Bau einer großartigen Kirchen- und Klosteranlage, an der die nächsten Generationen ergänzten, was Brände und Verfall vernichtet hatten. Von diesem mittelalterlichen Bau ist heute kaum mehr übrig als der vorzüglich erhaltene, reiche, spätgotische Kreuzgang, der sich ganz seltsam weltverloren in seiner heiter prächtigen Barockumgebung ausnimmt. Abt Kaspar Schiegg ließ 1490 die riesige Hosanna-Glocke gießen, deren dumpf-mächtiger Klang noch heute das Schussental erfüllt.

Doch können die eben genannten äußeren Erfolge nicht über einen gewissen inneren Stillstand, der im ausgehenden Mittelalter deutliche

Zeichen des Verfalls annahm, hinwegtäuschen. Nur mit großer Mühe gelang es Weingarten, sich der drohenden Gefahr der Kommende zu entziehen, wonach das Kloster mit allen seinen Besitzungen 1477 durch päpstlichen Machtspruch dem Kardinal Petrus zugefallen wäre. In diesen Jahrhunderten nahm Weingarten immer mehr das Gepräge eines großen Reichsstiftes mit fürstlicher Pracht und wirklicher Machtentfaltung an. Der Abt war weniger der Vater seiner Mönche als vielmehr der mit kirchenpolitischen Aufträgen bevollmächtigte Prälat, der auf Reichstagen und an Fürstenhöfen erschien. Seine Aufgabe war nach damaligem Empfinden die Ausübung der landesherrlichen Jurisdiktion und die Verwaltung ausgedehnter Güter, weniger die Leitung seiner geistlichen Söhne.

Abt Gerwig Blarer (1520—1567) ist der Typ dieser Renaissanceäbte, die trotz ihrer starken Schattenseiten auch heute noch zu fesseln vermögen. Wie stark muß erst der Zauber dieser Persönlichkeit auf die Zeitgenossen gewirkt haben! Allerdings brachten seine Freigebigkeit, die glänzende Hofhaltung unter ihm, sein allzeit unternehmungslustiger Geist die Abtei in schwere Schulden und hatten gleichzeitig ein immer sichtbarer werdendes Sinken der Disziplin zur Folge. Das Verderben war nicht mehr aufzuhalten. Die Jahrzehnte um die Mitte des 16. Jahrhunderts sind wohl die für Weingarten unrühmlichsten. Schon unter Abt Gerwig hatte die Regierungsgewalt reinigend eingreifen müssen; auch er selbst hatte einen schwachen Reformversuch in Angriff genommen. Aber erst 1579, gerade ein Jahr nach dem wie ein Gottesgericht erscheinenden Brande der inmitten schwerer Schuldenlasten großartig erbauten Prälatur, wurde durch die päpstliche Visitation einschneidend und scharf die Reform anbefohlen und ihre Durchführung Zwiefaltener Mönchen anvertraut. Die willige Annahme bei Abt und Konvent und die guten Früchte, die sich schon unter Gerwig Blarers drittem Nachfolger zeigten, beweisen, daß Wurzel und Stamm der Welfenabtei noch gesundes Leben in sich schlossen. Wie wichtig war das auch für das Land, für einen großen Teil von Oberschwaben, dessen Schicksale sich aufs engste mit dem Geiste Weingartens verknüpften. Es bedurfte nur der Aufpfropfung eines jungen Reises, um den alten Baum mit frischer Lebenskraft zu füllen.

Abt Georg Wegelin (1586—1627) war dies neue Reis, ein Reis wirklich von fast wesensfremder Art. In der damaligen Erkenntnis des eigenen Unvermögens hatte man den jungen Professen an der Jesuitenhochschule zu Dillingen 4 Jahre studieren lassen. Es klingt uns Heutigen sonderbar—hier erwarb der begabte Mönch, der bald darauf,

erst 28jährig, zur Abtswürde berufen wurde, das geistige Rüstzeug, um Weingartens zweiter Gründer werden zu können. Er war erfüllt von hohen Idealen und besaß auch die ganze Kraft, seine Absicht durchzuführen. Den Schwerpunkt des klösterlichen Lebens verlegte er in ehrfürchtiger Treue gegen die hl. Regel seines Ordensstifters nach innen. »Nihil operi Dei praeponatur«: Dem göttlichen Dienste soll nichts vorgezogen werden (Hl. Regel, Kap. 43), machte er wieder zur Wahrheit und räumte dem feierlichen Gotteslob die ihm gebührende Hauptstellung im monastischen Tageslauf ein. Die Regeln für die Klausur wurden gewissenhaft nach den tridentinischen Vorschriften durchgeführt, die Besetzung der zahlreichen Exposituren geregelt.

Die wissenschaftliche Heranbildung des Nachwuchses lag ihm außerordentlich am Herzen. Es kann hier nicht untersucht werden, ob er hierbei aus eigener Initiative handelte oder von dem regen wissenschaftlichen Streben beeinflußt war, das um die Wende des siebzehnten Jahrhunderts durch die Benediktinerklöster Frankreichs ging und in den hochbedeutsamen Arbeiten der Mauriner seinen Ausdruck fand. Im Jahre 1600 machte er die denkwürdige Stiftung eines Studienfonds, dessen Zinsen nur zur Bestreitung des Lebensunterhaltes für die an fremden Universitäten — hauptsächlich Dillingen — studierenden Mönche verwendet werden durften. In deren Studienplan waren sechs bis acht Jahre vorgesehen. Diese hochherzigen Opfer an Geld und der zeitweilige Verzicht anf frische Hilfskräfte vom eigenen Hause, wie sie Abt und Konvent durch das jahrelange Fernsein der jungen Professen erwuchsen, zeitigten die schönsten Früchte. Ein wundersames Blühen, Gedeihen und Reifen ging durch die Räume der alten Abtei, und bald drang der Ruf von Weingartens musterhafter Klosterzucht, von seinem einzigartigen geistigen Hochstand, weit über die Grenzen Oberschwabens hinaus. Wie ehedem Hirsau, so wurde das Kloster auf dem Martinsberg in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts die Kraftquelle für die süddeutschen und österreichischen Klöster des Ordens. Selbst in altberühmten Abteien wie Reichenau, St. Blasien, Hirsau finden wir um diese Zeit Weingartener Mönche als Reformatoren, was als eine Folge der von Georg Wegelin 1603 gegründeten Vereinigung der schwäbischen Äbte zur Hebung der Klosterzucht anzusehen ist.

Aber das Hauptaugenmerk richtete der verdiente Abt auf das Emporwachsen einer reichen Geisteskultur innnerhalb der Mauern seines Klosters, ganz nach St. Benedikts Wunsch, daß der Mönch alles in seiner Klausur finde (Kap. 67). Dazu diente ihm in erster Linie die mit Sorgfalt und Eifer vermehrte Bibliothek; keine Ausgabe scheute

der, um wertvolle Handschriften und Inkunabeln zu erwerben. Er selbst führte eine gewandte Feder, wovon die drei Bände Libri abbatiales Zeugnis ablegen. Unter dem wohlwollenden Auge des großen Abtes begann mit wahrem „Benediktinerfleiß" sein großer Sohn P. Gabriel Buccelin zu schreiben, den nicht nur sein Orden und sein Kloster mit höchster Ehrfurcht nennen, sondern dem auch die historische Wissenschaft ehrliche Anerkennung zollt. Welch großzügiger, im besten Sinne humanistischer Geist muß in einer Menschenseele wohnen, deren Träger es unternimmt, eine Germania sacra et profana, ein Menologium Benedictinum zu schreiben! Er überlebte Georg Wegelin, der 1627 „den Tod eines Heiligen" starb, um mehr als ein halbes Jahrhundert und war Augenzeuge der schweren, ja furchtbaren Schicksale, von denen sein geliebtes Kloster im dreißigjährigen Kriege heimgesucht wurde. Nur die Flucht in das von Abt Wegelin erworbene Priorat Feldkirch entzog die Kommunität mit ihrem energischen Abte Franz Dietrich dem sicheren Tod durch die mordenden, plündernden Schwedenhorden (1632). Den Schweden folgte 1635 ein noch unheimlicherer Gast: die Pest. Von 1638—1649 hatte Weingarten durch Plünderungen und Kontributionen wiederum Unsägliches zu leiden. Der württembergische Oberst Wiederhold hielt den Abt Dominikus I. Laymann, der sich als getreuer Hirt dem Wolf für seine Schafe zum Lösepreis angeboten, in achtmonatlicher Gefangenschaft auf dem Hohentwiel.

Es ist fast als ein Wunder anzusehen, daß selbst in diesen namenlos harten Prüfungen das Lebenswerk Georg Wegelins unentwegt weiterblühte. Sein Nachfolger Franz Dietrich erwarb in dem trüben Jahr 1630 die alte Konstanzer Dombibliothek mit den kostbarsten Handschriften, unter denen sich sogar Unzialschriften aus dem fünften Jahrhundert mit Italatexten befanden. Später kamen auch Teile der Klosterbibliothek von Blaubeuren nach Weingarten. Die Studien erfuhren trotz der Kriegszeiten auch fernerhin die eifrigste Pflege, und das Kloster besaß gelehrte Mönche bis zu seinem Ende. Ihrer nicht der geringste war noch kurz vor der Aufhebung P. Gerhard Heß († 1802), der die wichtigsten Quellen zur Geschichte Weingartens in dem Werk: Prodromus monumentorum Guelficorum (1781), und Monumentorum Guelficorum pars historica (1784) zusammenstellte.

Nicht weniger gut als Disziplin und Studien bestand die sorgfältige Verwaltung und Mehrung des zeitlichen Besitzes die Feuerprobe im dreißigjährigen Krieg. Ein Zeichen dafür, daß das Kloster nichts eingebüßt hatte an finanzieller Leistungsfähigkeit, ist die Tatsache, daß gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts in Weingarten wie allüberall

in Süddeutschland um diese Zeit eine Epoche höchster künstlerischer Bautätigkeit anhebt; sollten doch die Schäden, die der Krieg den Klostergebäuden zugefügt hatte, wettgemacht werden.

Es trifft den tatsächlichen Sachverhalt wohl nicht, wenn Schlegel bei Weingarten den tieferen Grund hiezu sieht in den „zum religiösen Bedürfnis gewordenen Anforderungen des verweltlichten Benediktiners des achtzehnten Jahrhunderts, der von seinem Gotteshaus Pracht und Majestät verlangt.“[1] Freilich waren infolge der eigentümlichen Entwicklung der Territorialherrschaft in Deutschland die großen Reichsabteien weit mehr als bisher in den Gang des Weltgeschehens mit einbezogen. Aber man darf nicht übersehen, daß schon zu den Zeiten der Karolinger die Benediktinerklöster den innigsten Anteil an Reichspolitik und Kaisergeschichte nahmen und sich der Gunst der Herrscher erfreuten. Die Reaktion hierauf waren die Zisterzienser, die ausgesprochen Weltabgeschiedenheit und Einsamkeit zu ihrem Programm wenigstens in der Gründungsepoche machten.

Wenn nun auch der hl. Benedikt im 66. Kapitel verlangt, daß seine Mönche nach Möglichkeit nicht hinausgehen sollen, so hat der große Gesetzgeber auf Montekassino, der alles mit weißer Mäßigung getan wissen will, bereits im nächsten Kapitel Vorschriften über das Reisen von Brüdern und im 53. über den Verkehr mit den Gästen gegeben. Es ist also seinem Geist durchaus nicht wesensfremd, wenn die Benediktinerklöster, so sie die Hauptaufgabe der Klostergemeinschaft treu erfüllen und der einzelne unablässig nach der Bekehrung seiner Sitten strebt, zu Brennpunkten geistigen und wirtschaftlichen Lebens werden. Ihr Beruf ist eben großzügig, und in ihrem Innern schlägt der Pulsschlag der Zeit, weil sie Gott auch aus und in der Zeit erkennen. Sie sind hineingetaucht in das Meer der Ewigkeit, wie es siebenmal des Tages in der heiligen Liturgie durch ihre Seelen rauscht, und dennoch leben sie keineswegs getrennt und unberührt vom gewaltigen Strom des Vollzugs der Dinge in der Gegenwart.

Darum tragen auch ihre Werke den Stempel der Größe und Hoheit, der Kraft und Feierlichkeit; und ihre Bauten, angefangen von der hehren Gottesburg auf Montekassino über die herrlichen Münster von Reichenau und Maria Laach bis hinauf zum gewaltigen Weingartener Kuppelbau des achtzehnten Jahrhunderts, sind „Beweise der kulturfrohen Schaffenskraft der katholischen Kirche“ (Festschrift). Gottesliebe und Gottesfreude, ja heilige Pflicht, das Haus des Herrn so schön und kostbar wie nur möglich zum feierlichen Reigen der frommen Gesänge

[1] Die Benediktinerkirche zu Weingarten, S. 5.

zu gestalten, haben die Benediktiner zu allen Zeiten veranlaßt, den Fortschritt auf dem weiten Gebiete der christlichen Kunst und Wissenschaft sofort in den Dienst Gottes zu stellen.

So bezeugt auch das Werk Sebastian Hyllers, des großen Abtes (1697—1730), der monumentale Bau des Weingartener Münsters, in dem Tektonik und Architektur des achtzehnten Jahrhunderts einen ihrer glänzendsten Triumphe feiern, im reichsten Maße echten Ordensgeist und begeisterten Glaubenseifer. Die tüchtigsten Männer seiner Zeit teilten sich in die Arbeit. Franz Beer fertigte den ersten Riß. Christian Thumb und der Laienbruder Andreas Schreck—alle aus dem Bregenzer Wald — führten in der Hauptsache den Bau aus. Dem aus Como gebürtigen Joseph Frisoni werden die Entwürfe zu Fassade, Türmen und Kuppel zugeschrieben, die Stuckarbeiten dem Wessobrunner Franz Schmuzer anvertraut, der sich in der ihm eigenen feinen Weise seiner Aufgabe erledigte. Der Münchener Hofmaler Cosmas Damian Asam übernahm die Innendekoration, die in warmen, leuchtenden Farben gehalten ist. Den genannten Meistern stand eine ganze Reihe nicht minder guter und geschickter Hilfskräfte zur Seite.

Die Ausmaße des in sieben Jahren zu Ende geführten Baues sind ganz gewaltig. Gekrönt wird das Ganze, das eine Verbindung von Langhaus und Zentralbau darstellt, von der über der lichtgeweiteten Vierung sich erhebenden Tambourkuppel, die in etwa an Michelangelos Schöpfung zu Rom orientiert zu sein scheint. Der in der Flucht des Langhauses liegende Chor verstärkt sehr glücklich den Eindruck vollkommener Einheit, Übersichtlichkeit und einer wohltuend befreiten Raumweite. Während anderswo das Barock gern die voluntaristisch gerichteten, stark bewegten Elemente der Gotik aufgreift, überwiegt hier in fast klassisch ausgeglichener, aber durchaus nicht kalter Weise das statische Moment; nur das vielfach verkröpfte Gesims unterstreicht etwas schwerfällig den Gedanken der Horizontale. Doch was will das besagen gegen den Rhythmus feierlicher Gewalt, der in diesem von flachen Hängekuppeln überwölbten und durch drei mächtige Pfeilerjoche mit breiten Quergurten geteilten Langhaus schwingt, das durch die gekrümmte Einziehung der Emporen über den schmalen Seitenschiffen illusorisch erweitert wird! Die wunderbar reiche Kraft des Barock, die aus der Überfülle strömenden Lebens schöpft, zwingt in Weingarten alle Affekte und die lebensvoll sich in immer neuer Gestalt hervordrängenden Ideen zu königlicher Ruhe.

Wahrlich, hier ist etwas zu spüren von der durch Weisheit und Einsicht maßvoll gebändigten, sonst überschäumenden Kraftfülle des an-

tiken Dramas. Und dürfen wir nicht noch viel mehr sagen: Hier haben auch christliche Liturgie und gregorianischer Choral eine adäquate Ausdrucksmöglichkeit gefunden? Hat nicht der Hl. Geist selber im Beten seiner Braut überquellenden Reichtum und klug beschränkte Maßhaltung vereinigt? Hat er nicht der aus der Glut restlos sich hingebender Gottesliebe geborenen Mystik die Scholastik gegenübergestellt, die die ewigen Wahrheiten in knappe Sätze und kühle Formen prägt? Mehr als in anderen Barockkirchen klingt uns in Weingarten etwas entgegen von der Ewigkeit des Raumes, etwas von dem Gesetz seiner Gestaltung, das hier annähernd bewältigt, von den Problemen der Form, die in etwa gelöst zu sein scheinen. Das Verhältnis der Maße, die doch erst in Gott ihre volle Harmonie finden, dämmert uns hier auf, und die Vorahnung eines wunderbaren Geheimnisses, dessen Schönheit dereinst drüben einen Teil unserer Seligkeit bilden wird, kann sich uns an dieser Stätte leise enthüllen.

Sebastian Hyllers schaffensfroher Glaubensgeist erschöpfte sich noch nicht in dem 1724 geweihten Münster. Zwei Jahre nach dessen Vollendung ließ er ein überaus kostbares Gefäß für die Heiligblutreliquie herstellen, die Judith, die Gemahlin Welfs IV., 1090 dem Kloster geschenkt hatte. In pietätvoller Tradition hatten alle Generationen dies überaus verehrungswürdige Kleinod gehütet. Ja, im Laufe der Zeit hat sich ein eigener Kult ausgebildet, und noch heute ist der Blutfreitag — nach Christi Himmelfahrt — der Ehrentag Weingartens. Seit alten Zeiten findet an diesem Tag der „Blutritt" statt. Über tausend Reiter aus der ganzen Umgegend begleiten in feierlicher Prozession die heilige Reliquie, die selbst von einem Priester hoch zu Roß getragen wird. Das ganze Land ist in freudiger Bewegung. Droben auf dem Martinsberg läuten alle Glocken, die Böller donnern und das zahlreich herbeigeströmte fromme Volk der oberschwäbischen Gaue bezeigt durch frohe Teilnahme an der Prozession und eifrigen Sakramentenempfang seine dankbare Verehrung für das kostbare Blut unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus.

Von den Nachfolgern des großen Abtes hat keiner mehr so geniale Gestaltungskraft auf fast allen Gebieten besessen, aber das Kloster hat sich bis zur Aufhebung auf ehrenvoller Höhe gehalten. Von 1734 bis 1750 baute Joseph Gabler aus Ochsenhausen die berühmte große Orgel, wie geschaffen für die grandiose Tonwelt der Orgelkompositionen des achtzehnten Jahrhunderts. Bei ihrem Spiele lebt noch heute der überquellende Jubel und die unter Sturmesbrausen aufrauschende große Geste des Barockzeitalters auf.

Ebenfalls im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts wurden die ausgedehnten Konventgebäude erstellt, die nach dem Plan Sebastian Hyllers den großartigen Rhythmus der Kirche aufnehmen und ausklingen sollten. Wäre der ganze Plan zur Ausführung gelangt, wir besäßen in Weingarten die gewaltigste Klosteranlage des Jahrhunderts. Indessen ist nur der Ost-, Nord- und ein Teil des Westflügels ausgebaut worden. Die Säkularisation machte allem Weiterbau ein jähes Ende und führte das Kloster wechselvollen Schicksalen entgegen.

* * *

Über hundert Jahre schon waren die Streiter Christi von ihrer heiligen Walstatt vertrieben, da führte die göttliche Vorsehung im Jahre 1922 abermals eine Schar schwarzer Mönche in die alte Welfenabtei auf dem Martinsberg, das unterbrochene Gotteslob wieder aufzunehmen.

Dem hochwürdigsten Erzabt von Beuron, der 1920 schon die Benediktinerabtei auf dem Ulrichsberg zu Neresheim ihrer alten Bestimmung zurückgegeben, gelang es, die Gebäude auf dem Martinsberg für die durch den Weltkrieg ausgewiesene Kommunität des St. Thomasklosters zu Erdington (England) zu gewinnen. Während der Hosanna eherner Mund in tiefer Erschütterung am 14. Mai 1922 dem frühlingsblühenden Schwabenland die Jubelmär kündete, daß dem Herrn wieder eine Stätte des feierlichen Lobpreises bereitet sei, und die herrliche Meisterorgel durch die weiten Hallen des Münsters in einem Meer von freudüberwältigten Tonwellen brauste, hielten die Benediktiner mit ihrem Abte, vom Volke freudig begrüßt, vom hocherfreuten, greisen Diözesanbischof geleitet, feierlichen Einzug in das ehrwürdige Heiligtum, das ihre Väter einst gegründet.[1]

Das festliche »Deus in adjutorium meum intende«, das dann im Chor der Mönche der neue Schutzherr der alten Abtei zur Vesper anstimmte, stellte die geistige Verbindung mit vergangenen Zeiten und entschwundenen Geschlechtern wieder her. Seitdem klingt aufs neue ununterbrochen das Opus Dei im herrlichen Kuppelbau Sebastian Hyllers und in den Räumen des Klosters waltet wieder der Geist und die Lebensart St. Benedikts. Hat der lange, mehr als hundertjährige Winterschlaf der ehrwürdigen Vinea geschadet? Nein, reiner und kräftiger denn je treibt das junge Reis auf dem alten Stamm und verspricht mit dem Segen von oben noch ungeahnte Möglichkeiten.

---

[1] Näheres in dieser Zeitschrift, IV. Bd. (1922), S. 316—320: Wiederbelebung der Benediktinerabtei Weingarten.

Kardinal Mercier
Zur Psychologie des liturgischen Lebens

Rede auf dem liturgischen Kongreß zu Löwen am 7. Juni 1910[1]

Einführung von der Schriftleitung; Übertragung von D. Adelgundis Jaegerschmid

Eine Zeitschrift „zur Pflege religiösen und geistigen Lebens" durfte und wollte das Hinscheiden einer Persönlichkeit von der Bedeutung des Kardinals Mercier nicht übergehen. Des überragenden Kirchenfürsten und des verdienten Geistesmannes! Damit vermeiden wir die doppelte Gefahr, echt katholischer Aufgeschlossenheit oder aber berechtigter vaterländischer Selbstachtung verlustig zu gehen.

Desiré Joseph Kardinal Mercier, „die größte Persönlichkeit unserer Zeit", entstammte einer gut bürgerlichen Familie Belgiens. Am 21. November 1851 geboren, fühlte er sich früh zum Priestertum hingezogen, „um Apostel zu werden". In Mecheln oblag er den theologischen Studien, die mit der Priesterweihe am 4. April 1874 ihren Abschluß fanden. Sein Verlangen nach gründlichem Studium der Philosophie konnte er die folgenden Jahre in Löwen, Paris und Leipzig stillen. Der Erfolg war ein glänzender. Mit sechsundzwanzig Jahren erhielt er die philosophische Professur — und zugleich die geistliche Leitung der Alumnen — am Seminar in Mecheln. Als Papst Leo XIII. zur Erneuerung der christlichen Philosophie das Studium der Werke und Lehre des hl. Thomas von Aquin wieder nachdrücklichst forderte, fand er an dem jungen Dozenten in Mecheln das fähigste Werkzeug zur Durchführung seiner Absichten.

Persönliche Aussprache mit dem großen Papste vor dem Besteigen der neuerrichteten Lehrkanzel für scholastische Philosophie in Löwen (1882) klärte und befestigte ihn nachhaltig in seinem Programm: Organische Verbindung von Philosophie und Theologie als zwei zwar verschiedenen, aber untrennbaren Wissenschaften, auf der bewährten Basis der Grundsätze des hl. Thomas von Aquin. Mercier wurde Bahnbrecher und Führer, besonders seit der Gründung eines eigenen philosophischen Instituts (1890) und dann durch eine Reihe hochbedeutsamer Werke. Auf seine Schüler übte er ob seiner tiefen Gelehrsamkeit und souveränen Sicherheit einen außerordentlichen Einfluß aus. Katholiken und Nichtkatholiken weithin staunten, wie er, in der neueren Philosophie und ihren modernen Hilfswissenschaften ebenso bewandert wie in der mittelalterlichen Scholastik, die Ergebnisse der neuzeitlichen Forschung mit der Doktrin des Aquinaten in Einklang zu bringen, ja sie in deren Dienst zu stellen verstand, wie er an der Lehre des hl. Thomas alle späteren Systeme maß und richtete.

Aber er sollte noch auf höhere Warte gestellt werden. Der Professor der Philosophie hatte sich in seinem Leben und Wirken stets auch als Apostel erwiesen. So war es nicht zu verwundern, daß ihn Papst Pius X. am 27. Februar 1906 zur Freude weitester Kreise auf den Erzbischofsstuhl von Mecheln berief und bald mit dem Purpur schmückte. „Apostel Jesu Christi" zu sein, wurde ihm Ziel und Wahlspruch. Mit apostolischem Eifer und apostolischer Liebe predigte und wirkte er nun für zwei Millionen Zuhörer auf sozialem wie rein geistigem Gebiet. Ein besonderes Herzensanliegen war es ihm, das geistliche Leben seiner Priester und Theologen zu vertiefen und zu festigen. Wiederholt hielt er ihnen selbst die Exerzitien.

In der Pflege der kirchlichen Liturgie erblickte er ein wertvolles Hilfsmittel der Seelsorge, „eine der wirksamsten Formen des Apostolats". Von ihren Anfängen an erwies er sich als warmen Förderer der liturgischen Bewegung, wie er sich auch für die Einführung des gregorianischen Chorals ganz einsetzte. Seine Hirtenbriefe und Vorträge wie auch sein persönliches Frömmigkeitsleben zeigte starke liturgische Einschläge. Letzteres beweist der herrliche Brief, den er nur wenige Tage vor seinem am 23. Januar dieses Jahres erfolgten Hinscheiden an seinen Klerus richtete:[2]

---

[1] Nach Questions Liturgiques I (1911), S. 4—11. Vgl. unten S. 320. [2] Dieselbe Zeitschr. XI (1926), S. 71 ff.

„Geliebte Brüder im heiligen Priestertum!

In den Stunden meiner Einsamkeit, da ich alle menschlichen Hoffnungen schwinden sehe und meine Seele sich allein weiß mit dem alleinigen Gott, da nähern sich Ihnen meine Gedanken immer vertraulicher.

Um der priesterlichen Würde willen ist meine Aufmerksamkeit Ihnen zugewandt. Jetzt, da ich des Glückes beraubt bin, das heilige Meßopfer zu feiern, vereinige ich mich mit dem großen heiligen Opfer, das unser Hoherpriester Jesus Christus unaufhörlich durch seine Diener auf allen Altären des ganzen Erdkreises darbringt. Die heilige Messe gewinnt nun in meinen Augen den Charakter einer außergewöhnlich ergreifenden Wirklichkeit. Denn das Opfer auf Kalvaria, das durch sie gegenwärtig gesetzt wird, erscheint mir jetzt so nahe gerückt, daß ich mich in einer viel lebendigeren und direkteren Weise wie sonst mit ihm vereinigen kann.

Ich sagte mir daher, daß Sie teilhaben sollen an der Gnade, die Gottes Huld mir gewährt hat. Und so bitte ich Sie in diesen vielleicht letzten Stunden meines Lebens recht inständig: feiern Sie die heilige Meßliturgie immer so, als ob Sie auf dem Kalvarienberg ständen, mit all dem Glaubenseifer und der Liebesglut, deren Ihre Seele fähig ist.

Die Feier der heiligen Messe ist ja der vorzüglichste Akt an jedem Ihrer Tage und muß auch deren Mittelpunkt sein! Lassen Sie in Ihrer Seele täglich die Mahnung Papst Urbans VIII. zur Wirklichkeit werden, die ich Ihnen aus mehr als einem Grunde ins Gedächtnis zurückrufen will. „Wenn es auf Erden etwas vollkommen Göttliches gibt, um das uns die Bewohner des Himmels — wären sie der Mißgunst fähig — beneiden könnten, so ist es gewiß das hochheilige Meßopfer. In ihm besitzen die Menschen schon hienieden gewissermaßen zum voraus den Himmel, während sie den Schöpfer Himmels und der Erde vor Augen haben und mit Händen greifen."

Meine teuersten Freunde! Es kommt mir vor, als hätte ich mit dieser letzten Mahnung an Sie eine Gewissenspflicht zu erfüllen gehabt. Sie sind Priester geworden, um die heilige Messe zu feiern. Wollen Sie auf der Höhe des Priestertums wandeln, so müssen Sie vor allem in heiliger Gesinnung das Meßopfer darbringen und die Sakramente spenden, die ja mit ihm in innerer Verbindung stehen. Wahrhaft priesterlich leben heißt auch mit seinem Bischof treu verbunden sein und durch ihn mit dem Stellvertreter Christi und mit Christus selber. So kann man mitwirken an der Verherrlichung der heiligsten Dreifaltigkeit und an der Erlösung der Welt."

* * *

Einer meiner Freunde verkehrte viel mit einem ehrwürdigen Greis, der die Gewohnheit hatte, gar oft zu sagen: „O wie schön fügt doch der liebe Gott alles; man kann seine gütige Vorsehung nur bewundern!" Eines Tages erwiderte mein Freund — er war damals noch recht jung, was zu seiner Entschuldigung gelten mag — in einem Augenblick schlechter Laune nicht gerade sehr ehrerbietig dem würdigen alten Manne: „Natürlich, Sie sagen nur eine Binsenwahrheit, an der ja niemand zweifelt; warum muß man das immer wieder betonen?" „Ja, mein Lieber, freilich" — war die Antwort des Greises — „wir glauben das schon, aber mit dem Glauben allein ist es nicht getan; bekennen muß man, bekennen!

Bekennen! Liegt hierin nicht der tiefste Seinsgrund der Liturgie? Den Glauben haben wir, Gott sei's gedankt. Wir wissen auch gut, daß der Glaube zum wesentlichen Gegenstand das ewige Leben hat.

Dieses besteht kurzgefaßt darin, daß wir Gott kennen und seinen Sohn Jesus Christus: „Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einen und wahren Gott, und Jesus Christus, den du gesandt hast" (Joh. 17, 3): Gott in der Einheit seiner Natur und in der Dreiheit der Personen, Jesus Christus, seine verheißene Ankunft und Menschwerdung, das Werk seiner Erlösung, das sich auswirkt in der Kirche und den Einzelseelen, ob sie nun hienieden noch auf ihre Heiligung bedacht sind oder bereits in die himmlische Verklärung eingehen durften. Das ist der wesentliche Inhalt unseres christlichen Glaubens wie auch des liturgischen Dienstes. Gewiß, wir kennen diese Wahrheiten gut, wir glauben daran, ohne im mindesten zu zweifeln, aber wir müssen sie auch praktisch bekennen!

Wenn man frägt, ob die Liturgie notwendig sei in einem christlichen Gemeinschaftsverband, notwendig in unserer katholischen Kirche, so heißt das die Frage stellen, ob eine Gesellschaft, ob unsere katholische Kirche die Pflicht hat, Gott und Jesus Christus wirklich zu bekennen.

Formulieren wir aber die Frage noch schärfer: Drängt sich gerade jetzt ein Erwachen des liturgischen Gedankens auf? so ist damit gefragt, ob es denn besonders nötig sei, unter uns das gläubige Bekenntnis Gottes und Jesu Christi neu zu beleben.

Gestatten Sie nun einem alten Professor der Philosophie, drei psychologische Grundlehren, nach denen sich die heutige Psychologie mit Vorliebe richtet, auf das Gebiet des übernatürlichen Lebens anzuwenden.

Der erste Grundsatz umschließt folgende Lehre: Was dem Bewußtsein zuvörderst aufleuchtet, ist nur ein Teil und im allgemeinen der unerheblichste des menschlichen Seeleninhalts.

Die modernen Psychologen deuten diese Tatsache also: Unter der festen Basis des klar unterschiedenen Selbstbewußtseins liegt noch eine unterbewußte oder unbewußte Sphäre. Ich will mich etwas genauer ausdrücken. Unter den voll verwirklichten und klar wahrnehmbaren Bewußtseinsvorgängen gibt es noch eine Reihe von unvollständigen Vorstellungen, die nur im Bereich der Wirkungsmöglichkeit liegen. Sie können nur in dem Maße erfaßt werden, als sie sich zu bewußten Vorgängen entwickeln. Wir haben es hier mit Möglichkeitszuständen oder Anlagen zu tun, die allerdings Machtzentren und Kraftquellen darstellen und als solche nur eines Anstoßes bedürfen, um sich in selbst erzeugten Akten zu offenbaren.

Es gibt Stunden, da erscheint uns das Meer von einer fast monotonen Ruhe. Nur ein paar kleine Wellen zeichnen schwache Umrisse

in seine Oberfläche, die von einer leichten Brise sanft gekräuselt wird. Doch darf man sich keiner Täuschung hingeben: in der Tiefe, in den unteren Wasserschichten türmen sich brandend die Wogen. Es ist, als ob aus einem flammenden Mittelpunkte Feuergluten hervorbrechen oder glühendes Metall die Wasser der Tiefe in Wallung bringe, als ob alle feindlichen Kräfte entfesselt sich auf einander losstürzten. Und siehe, unter ihrem Drucke geraten vielleicht noch zur Stunde die ungeheuren Massen der weiten Wasserfläche in Bewegung.

In der menschlichen Seele spielt sich ein ähnlicher Vorgang ab. Man will sich zerstreuen und läßt sich von den angenehmen Reizen vergänglicher Vergnügen umgaukeln. Die Eitelkeiten der Welt bestricken verführerisch die Sinne. So achtet der Mensch nicht auf das, was in seinem tiefsten Innern vorgeht. Er erfaßt und bemerkt nurmehr das, was er mühelos an der Oberfläche sieht. Von den verborgenen Schätzen, die die heilige Taufe in der Schatzkammer seines Herzens niedergelegt, hat er keine Ahnung mehr. Und doch gibt es da drinnen starke Anlagen, aber sie bleiben gebunden. Sehnsüchtig rufende Stimmen, denen niemand lauscht, müssen ungehört verhallen. Kräfte sind hier aufgespeichert, die nicht zur Entfaltung kommen können, edle Regungen, die in sich ersticken müssen. Lassen Sie doch Tag werden in Ihren Seelen! Öffnen Sie auch nur ein Spältchen, und die religiösen Kräfte brechen mit Macht hervor, um frei den Weg zu nehmen, den die Vorsehung ihnen weist.

„Ziehe hinweg aus deinem Hause", sprach Gott zu Abraham, „verlasse den irdischen Kreis deiner Blutsverwandschaft und folge mir an den Ort, welchen ich dir zeigen will" (frei nach Gen. 12, 1). Verabschiede doch, gläubige Seele, für einen Augenblick, verabschiede wenigstens am Sonntag, dem Tag der Ruhe, deine Diesseitspflichten. Entzieh' dich der Welt mit ihren Geschäften und Vergnügen, ihren Arbeiten und irdischen Sorgen, und komm für ein Stündchen in den Schoß einer religiösen Gemeinde, wo du beten sollst. Dort lernst du wahre Selbsterkenntnis; dort wird dir unter den Einwirkungen meiner gnadenvollen Gegenwart dein Inneres klar, und wäre es auch nur durch den Gegensatz zwischen der Eiseskälte deiner bisher gewohnten Vereinsamung und jener überströmenden Fülle und Weite, die dir meine Nachfolge verspricht. Wenigstens eine Ahnung wirst du bekommen von den Bedürfnissen und Aufgaben, von den Schönheiten und Freuden des religiösen Lebens.

Ich habe ja nur dein Bestes im Auge; ich will dich nicht deiner Einsamkeit überlassen, wo du deiner eigenen Schwachheit ausgeliefert

bist. In weiser Voraussicht habe ich dir einen Gemeinschaftsverband geschaffen, in dessen Schoß du erstarken und wachsen sollst und kannst.

Nun kommen wir zum zweiten der psychologischen Grundsätze.

Zweiter Satz: Zusammenschluß vervielfältigt die Kräfte und Fähigkeiten des einzelnen.

Das Bewußtsein ist kein Damenbrett, in lauter gleichgroße Felder haarscharf abgeteilt; viel eher dürfen wir es mit einem fließenden Strom vergleichen. Die Vorlesungen eines Professors haben vielfach keine andere Wirkung — obwohl das keineswegs seine Absicht war — als daß die Wahrheit verstümmelt und ein lebendiger Organismus zerrissen wird. Klarheit und Methode liegen ihm zwar am Herzen, wenn er mit Anfängern die Grundwahrheiten der Psychologie durchnimmt. Aber er zerlegt den Bewußtseinsinhalt in Empfindungen, Gedanken, Bewegungen, Gefühle, Begierden, Willensregungen, Entschlüsse oder Handlungen. Am Ende sieht es so aus, als ob jeder dieser seelischen Zustände ein in sich abgeschlossenes, selbständiges und unabhängiges Ganzes bilde.

Alles nur optische Täuschung! Diese innerseelischen Vorgänge halten und bedingen sich gegenseitig; sie beruhen und stützen sich auf einander. Es ist ein ständiges Gehen und Kommen gleich Ebbe und Flut bei den Wogen des Meeres: das Stillstehen ist nur ein scheinbares.

Sie glauben vielleicht, wenn Sie still an ihrem Schreibtisch sitzen, daß Ihre Gedanken und Wünsche Ihnen ganz zu eigen gehörten und Sie nur sich selber verpflichtet seien. Weit gefehlt! Die natürliche und gesellschaftliche Umwelt tritt durch alle Sinne in das Innere ein, und Sie selber, ob sie wollen oder nicht, reagieren ständig auf die Eindrücke von außen.

Beim Sprechen wirkt man auf seinen Zuhörer ein; sein Blick, sein liebenswürdiges oder boshaftes Lächeln, der Tonfall seiner Stimme, sein Minnenspiel, alles wirkt wieder auf einen selbst zurück.

Im Augenblick, da ich mich Ihnen zuwende, ermutigt mich Ihr Wohlwollen und Ihr Interesse erleichtert mir mein Bemühen. Das Bewußtsein unserer gemeinsamen Wünsche und Hoffnungen macht die Wünsche und Hoffnungen, die ich vorher allein hegte, lebendiger. Kann man nicht vielleicht durch eine ähnliche Wechselwirkung von Eindrücken und Empfindungen die trunkene Begeisterung erklären, die ein Volksredner, ein Schauspieler im Theater, ein Künstler auslöst, wenn er eine Dichtung oder eine große musikalische Schöpfung wiedergibt?

Man hat das Gesetz von der Massensuggestion genugsam, ja überreichlich angewendet, zu Recht und zu Unrecht. Nichtsdestoweniger

bleibt der Fundamentalsatz unanfechtbar: Ist eine Anzahl von Menschen durch eine gemeinsame Idee verbunden, heiße sie nun Vaterland, Krieg, Politik, Gesellschaft oder Religion, so zieht jeder einzelne Vorteil aus der seelischen Verfassung seiner Genossen. Könnte man nämlich die Summe der seelischen Bewegungen und Stimmungen, von denen eine Versammlung getragen ist, auf eine kurze Formel bringen, so würde man feststellen, daß sie nicht eine bloße Aneinanderreihung der einzelpersönlichen Gefühlsmomente und Bestrebungen darstellt, sondern das Ergebnis verschiedener, wechselseitig im vereinten Bewußtsein vieler aufeinander wirkenden Faktoren durch ihre Multiplikation.

Warum sollte auch die Psychologie des übernatürlichen Lebens diesem Gesetz der Vervielfältigung unserer inneren Kräfte nicht unterworfen sein? Im Gegenteil: Weit entfernt, sich dem zu entziehen, ist das innerseelische Leben der Religion, dessen Wurzeln ja tiefer und verborgener liegen, dafür ja nur umso empfänglicher, und überdies sind die Menschen, die seine Wirkung an sich verspüren, tiefinnerlich aufrichtig.

Können Sie sich noch der religiösen und vaterländischen Begeisterung erinnern, die am Schluß unseres letzten Kongresses zu Mecheln hervorbrach? Hunderttausend Menschen hatten ihren Glauben öffentlich bekannt in einer Prozession, die nach drei Stunden noch nicht beendigt war. Kopf an Kopf stand die Menge dichtgedrängt auf dem Hauptplatz unter dem Schutz unserer Landesheiligen. Nach dem gemeisamen Gesang des Te Deum wurde das Königtum Christi ausgerufen. »Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat«: Christus ist Sieger, Christus ist König, Christus ist Herrscher. Plötzlich ertönt die Nationalhymne. Wie das die Herzen aller schwellt! Hoch- und Hurra- und Bravorufe mischen sich in die Klänge der belgischen Freiheitshymne. Sie wachsen an gleich einer ungeheuren Woge, die an ferner Küste brandend verebbt. Die Zuschauer stampfen mit den Füßen uud fuchteln mit den Händen durch die Luft: die Begeisterung hat ihren Siedepunkt erreicht. Die Masse hat sich nicht mehr in der Hand; sie ist mitgerissen von der allgemeinen Erregung, die mit wachsender Kraft durch die Reihen geht und mächtig verstärkt zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehrt.

In solch einem Zustande allgemeiner Aufwallung treten die innersten Gefühle zu Tage und setzen sich in Worte, Rufe und Sänge um.

Betrachten Sie nun den Priester am Altare, wie er umgeben ist von der feierlichen Pracht der Zeremonien, umleuchtet von Kerzenschimmer und eingehüllt in duftende Weihrauchwolken! Weiter die würdige Haltung der Altardiener, des Priester Worte an die Gläubigen und der Gläubigen Antwort an den Priester. Der feierliche Rhythmus des Cho-

rals verstärkt den Eindruck des Erhabenen. Die Klangfarben all dieser mannigfaltigen Stimmen sind gegen einander abgetönt und wirken zusammen, um in der religiös eingestellten Seele ferne Erinnerungen zu wecken. Wie das alles zum Beten einlädt und anfeuert zu gemeinsamem Aufstieg der Seele! Unwillkürlich drängt alles zu Gott hin.

Muß man sich da noch wundern, wenn aufrichtig frommen Protestanten ihre Kirchen kalt und leer vorkommen, wenn sie sich angezogen fühlen von der Wärme unseres Gottesdienstes? Man höre, wie Albert v. Ruville, Professor an der Universität Halle, die Gründe für seinen Übertritt zum katholischen Glauben darlegt: „Gemeinsame Gottesverehrung, gemeinsames Gebet in schönen, feierlichen Formen, das war es, wonach ich dürstete... Oft beneidete ich die Katholiken um ihren reich ausgestatteten Kultus, besonders um die tägliche Frühmesse, die ich im Ausland wohl einmal besuchte."[1] Wir glauben ihm. Die Liturgie offenbart die gottsuchende Seele sich selbst. Durch den glücklichen Austausch von Strebungen und Empfindungen verzehnfacht sie auch die Stärke unseres religiösen Innenlebens.

Endlich verhilft die Liturgie auch, und damit gelangen wir zu unserem dritten Leitsatz, zu wirksamen Willensentschlüssen.

Dritter Satz: Die Wahrnehmung ruft die Empfindung wach; die Empfindung stimmt zum Handeln; die Idee ist ein Hebel; man nannte sie Wirkgedanke.

Wer von uns hat nicht schon den sehnsüchtigen Wunsch gehegt, sich zu Gott zu erheben, das Verlangen empfunden, ihn inniger zu lieben, und gleichzeitig die bis dahin so geringe Liebe lebhaft bedauert? Wen haben nicht derlei Gedanken angewandelt, wenn er die verbindende Kraft einer religiösen Veranstaltung gewahr wurde im Verlauf eines feierlichen Gemeindegottesdienstes mit seiner erhebenden Prachtentfaltung. Hier bahnen sich unter den „unaussprechlichen Seufzern des Hl. Geistes in uns" die großen Bekehrungen an, hier werden entscheidende Entschlüsse gefaßt, hier schlägt die Geburtsstunde eines besseren Lebens, eines ernsten Strebens nach Heiligkeit.

Die Liturgie hat uns das Gottesbekenntnis beigebracht, sie hat uns den Weg der Gottesliebe einschlagen lassen.

Die Liebe offenbart sich hienieden im Opfer und schöpft aus der Berührung mit dem Leiden ihre Entwicklungs- und Lebenskraft. Deshalb war es auch der Wille der göttlichen Vorsehung, daß durch die Mittlerschaft Jesu Christi das heilige Meßopfer der liturgische Akt im

---

[1] A. v. Ruville, Zurück zur heiligen Kirche (Berlin 1910), S. 13.

eigentlichsten Sinne werde, die Zentralsonne, um die alle anderen liturgischen Handlungen kreisen. Unzertrennlich bleibt daher die heilige Messe mit dem religiös-kirchlichen Leben verbunden, nicht nur als die Huldigung vor der göttlichen Majestät durch den Gottmenschen, sondern auch — und das ist für uns der Hauptgesichtspunkt — insofern es die Form darstellt, die unseren sozialen Bedürfnissen und dem Apostolate am besten entspricht. So ist das heilige Meßopfer, dem eine christliche Gemeinschaft mitopfernd anwohnt, tatsächlich der strahlende Feuerherd göttlicher Liebe.

Scharen wir uns nur in dichten Reihen um diesen Feuerherd! »Pro aris et focis«: für unsere Opferaltäre und Familienherde — pflegten schon unsere Väter zu sagen. Es ist so traut am häuslichen Herd! Draußen aber ist es kalt, der Eiswind frostiger Gleichgültigkeit läßt unsere Glieder erstarren und lähmt jedes Wirken. Dichte und schwere Rauchwolken verdunkeln der Seele, die der göttlichen Gnade beraubt ist, den Blick nach dem Lichte. Ehemals, so schrieb der hl. Paulus an die Epheser, d. h. vor eurem Eintritt in die christliche Kirche, lebtet ihr ohne Gott, als tatsächliche Atheisten in dieser Welt (Eph. 2, 12). Aber glücklicherweise seid ihr jetzt zum Hirten eurer Seelen geeilt. Ihr seid geschart um den Altar, auf dem sich das hl. Opfer vollzieht.

Geben wir uns, mahnt anderswo derselbe Apostel, ganz hin zum Preise Gottes, unseres Herrn! Teilen wir einander mit von unserem guten Streben! Stärken wir uns gegenseitig in gemeinsamer heiliger Zuversicht! Vereinigen wir die frommen Regungen unserer Gottesliebe! Wir wollen uns nicht begnügen mit dem bloßen Bittgebet. Unsere Freude juble sich aus in heiligen Liedern. Aber auch das Leid soll zum Lobgesang geformt werden. Preisen, danken und flehen wollen wir. „Belehret und ermuntert einander, mit Psalmen und Lobliedern und geistlichen Gesängen dankbaren Herzens Gott zu preisen" (Kol. 3,16).

Setzen Sie sich ein für diese Aufgabe, meine Herren; fangen Sie an, ihr zu dienen, und Sie werden einen wohltuenden Einfluß ausüben! Es war mir eine Freude, daß ich zu Ihnen kommen durfte, um Sie zu segnen und Ihnen zu danken, Sie anzufeuern und mit Ihnen zu unserem Herrn Jesus Christus zu flehen. Er möge in seiner Huld auf Erden die Zahl derer vermehren, die seinen heiligen Namen bekennen. Dann wird dereinst auch er voll Freude sie vor seinem himmlischen Vater bekennen.

* * *

Desiderius Lenz

Man sagt: die Seelen der Neugeborenen
schaukelten hundert Jahre,
bevor sie eines Leibes teilhaftig würden,
auf den stillen Blumen im Teich.
Wenn aber einer käme —
alle hundert Jahre ein und der andere —
der die Macht hätte, zu reden und zu raten,
dessen Seele sei tausend Jahre
eingeschlossen gewesen in die pralle Knospe
der schwankenden weißen Rose
zwischen himmelhohen Alpenwänden
im blauesten See.
Darum sei seine Erinnerung schwerer,
breiter sein Augenmaß und
leuchtender das Leben seiner Gedanken.
Er brächte aus dem tiefen Schoße
die dunklen Rätsel mit,
und ob auch er selbst nur des Rätsels Lösung wisse,
so ziehe es die Menschen doch
widerstandslos in den Bann seines Wirbels.
Denn der Erde Kraft sei größer
in der Tiefe als an der Oberfläche,
in der Stille als im Wehen des Sturms.
Einer aber, nur ein einziger
und keiner wieder,
der die Säulen von Karnak sah und
sich im Tempelschatten von Memphis kühlte,
einer,
dessen Geist vor vieltausend Jahren im Nile,
auf seliger Lotosblume,
vom Hauch uralter Wesensgebilde
zwischen Dämmer und Dämmer von Gewesenem und
gewiegt, [Zukünftigem
die Hebel und Flaschenzüge ächzen hörte,
in deren Kraft die Pyramiden sich türmten,
Block um Block,
einer, nur ein einziger,
Künder versonnener Träume der Kunst,

in dessen Ohren
der Pulsschlag quellenden Dranges rauscht,
in dessen Augen
die Sonnensüchte schauender Sphinxe sich brechen,
in dessen Herzenskammer
Weltbaugesetze gären und kochen,
einer, nur ein einziger
war unverständlich einem ganzen Jahrhundert,
denn seine Rede war hart wie Rosengranit
und er selbst war ein Sphinx
mit basaltener Stirne,
und seine Blicke waren brennende Fanale
wie Feuer auf Pharaos Leuchtturm.
Wer ihn je verstehen wollte,
mußte sein Herz zuerst ins Wasser des Niles
tauchen
und mußte, in den Händen ein Lotosszepter,
wie ein Fürst sich aufrecken im
rauschenden Säulenwalde zeitloser Tempel,
mußte einsam sein, wie er einsam war,
und rücksichtslos wie das Gesetz.
Ein Jahrhundert streckte den Finger ihm zu
und nannte ihn einen Heiden,
einen Ketzer,
wie man stets die Propheten Ketzer genannt hat.
Ihn aber kümmerte das
nicht.
Er sah in die Nebel, die an Pfeiler und Pforte
des Paradieses wogen und weben und wallen,
und sah über ihnen die Jungfrau,
die edenerdachte,
sah aus ihren Armen
das kommende Heil sich lösen,
schreitend und wachsend durch die Jahrtausende,
Jesum Christum, den Samen
und Samensäer von Anbeginn,
das Maß der Gesetze des ewigen Vaters,
und nahm auf seinen Befehl
den Pharaonen ab ihre goldnen Gefäße —
Dreifüße, Opferkronen und Weihrauchschalen —

um sie
aus dem Wassersturz eines roten Meeres zu retten.
Einer, nur ein einziger
und keiner wieder,
der die Säulen von Karnak sah und
sich im Tempelschatten von Memphis kühlte,
ein Rätsel der Rätsel,
ein Hauch des Geistes von Osten her,
eine Pyramide in weiter Wüste,
starrender Vorwurf,
bronzene Anklage für viele,
Posaunenschall, der aus dem Schlafe schreckt,
fressende Flamme im zitternden Röhricht. —
Das nierenschwache
Gerasenergeschlecht,
des Eingefleischten nicht zu entraten imstande,
sagte zu ihm:
„Du, gehe vorüber und störe uns nicht,
vor deinen grauenerregenden Plänen
fürchten wir uns;
laß uns in Frieden.“
Da sah der Uralte mit dem unerbittlichen Gesetz im Auge
herab auf die kleine, kümmerliche
Welt,
er, der Prophet von ehegestern,
auf die Welt von heute,
die Basaltsäule
auf die Wachsfiguren der Tagesmode,
und ging vorüber,
ging vorüber wie Paulus am Areopag,
an den Heitern,
die das Schaukeln auf den Blumen des Teiches gelernt,
deren Gedächtnis
nicht einmal an die Grenze des Nebels reichte.
Und da er sich zu gehen schickte,
siehe,
da schauten sie ihm mit glühenden Augen nach
und fühlten es schon:
Er war ein Gletscher,
hart, kalt, nackt;

aber die Wasser lebendiger Ströme,
die von ihm niederrieselten,
bewässerten ihre dürftigen Äcker,
und unter seinen Tritten wuchsen
Lilien und Rosen.
Er hatte für sie gedacht,
weil seine Erinnerung schwerer,
breiter sein Augenmaß und
leuchtender das Leben seiner Gedanken,
als es einem andern seit Cheops Zeiten
je zugelost war.
Sie hatten im Brennpunkt seiner Augen gestanden,
seiner Augen,
die groß in die Sonne blickten,
wohin sie,
die Heitern von heute,
nicht schauen konnten;
er hatte für sie gesehen, weil sie geblendet waren.
Aber er hatte ihre Augen geöffnet,
und siehe,
da er sich eben zu gehen schickte,
sahen sie ihm mit glühenden Augen nach.
Mit blutigen Fingern werden sie ihn
einmal
aus seinem steinigen Wüstengrabe
schaufeln und scharren;
denn finden werden sie ihn,
weil jenen Platz
der süße Duft der Lotosblume verkündet.—
Er war ein bitteres Kraut,
eine Kalmuswurzel vom Nil,
die auf die Zunge beißt,
im Gaumen aber noch lange
köstlich duftenden Nachgeschmack festhält;
denn es war
ein Tröpflein Blutes aus Gottes Herzen
auf seine Seele gefallen,
er war ein Stück
des Lotossonnenaufgangs Jesu Christi.

P. Ansgar Pöllmann / Beuron.

Kleine Beiträge und Hinweise

Zwei neuere Handbücher zum römischen Brevierpsalterium[1]

Mit einem der ältesten und treffendsten Namen heißt das kirchliche Stundengebet einfachhin die Psalmodie. Man braucht sich dieshalber bloß auf die Rede des hl. Niceta von Remesiana (✝ c. 414) De psalmodiae bono zu besinnen, wo der dazische Missionsbischof wohl seiner schlichten Herde an der unteren Donau den Psalmengottesdienst so warm und gewinnend als hohen, heiligen Wert entwickelt. Von seinen frühchristlichen Ursprüngen an bildete die alttestamentliche Psalmensammlung den liedhaften Wesenskern und Einschlag des Horengottesdienstes und ist es in Verbindung mit Lesung und mit neugeschaffenen christlichen Gebeten auch stets geblieben. So wurde der Psalter das vertrauteste alttestamentliche Buch der Kirche Christi und ihr ebenso unvergleichliches wie unzertrennliches Gebet- und Liederbuch für die Tagzeitenliturgie, später großenteils auch in der Opferfeier und in anderen Zweigen des reichverästelten Gottesdienstes. „Obwohl die Psalmen“, bemerkt Stephan, „aus dem Alten Testament stammen, sind sie nicht ausschließlich für dieses bestimmt, sondern auch für das Neue Testament, und zwar für dieses in einem noch vollkommeneren Sinn als für jenes, weil das Alte Testament als Vorbild des Neuen gleichsam wie der Unterbau für dieses ist. Deshalb sind die Psalmen im vollen Sinn des Wortes das den Christen von Gott übergebene Gebet- und Gesangbuch“. Einen lebendigen Einblick in das Verwobensein des Psalters allein schon mit der geltenden römischen Liturgie kann z. B. das liturgische Inhaltsverzeichnis des bekannten Psalmenwerkes von Erzabt Maurus Wolter rasch vermitteln (Bd. V.³, 531ff.). Beiträge zum Verständnis des liturgischen Psalters rechnen somit von selbst in die vorderste Reihe der Arbeiten für die erleuchtete Pflege des Gottesdienstes.

Die beiden unter die neuesten ihrer Gattung zählenden Schriften Heerens und Stephans schließen sich unmittelbar an das unter Pius X. neugeordnete Psalterium des römischen Weltpriesterbreviers an und bringen es sogar samt den Psalmen-Antiphonen usw. zum Abdruck. Beide Bücher wenden sich auch unmittelbar an seine amtlichen Beter zum praktischen Dienst und Behelf in dieser wesentlichen Gebetspflicht. Beide Veröffentlichungen erlebten nun auch gemeinsam den Erfolg einer dritten und kaum letzten Auflage. Aber in anderen Beziehungen liegen die beiden ernst dienenden und schätzbaren Werke nach Inhalt und Form recht sehr von einander ab.

Heerens Buch erschien als Teil der Bibelklärung der hoch angesehenen Seminarhochschule des flandrischen Brügge, der u. a. ein Liturgiker vom Range eines C. Callewaert angehört. Die Psaltererklärung tritt darum in lateinischer Sprache auf. Der Ausdruck ist aber ungesucht und schlicht und stellt nur bescheidenste Anforderungen an Lateinkenntnisse. Bei selteneren Worten kommt sogar noch Französisch und das heimatliche Vlämisch des Verfassers in Klammern zu Hilfe. Die Verwendung des Lateins erweist sich besonders glücklich bei der erklärenden Umschreibung der heiligen Gesänge, die dem Vulgatatexte durchweg zur Seite geht und seine Worte und Wendungen tunlichst übernimmt. Hiedurch wird das wesentliche Verständnis dem Beter wohl oft unmittelbarer erschlossen oder gehoben als durch gesonderte Ausführungen und Anmerkungen. Einen berühmten Vorgänger in dieser Anlage hat Heeren z. B. in der sehr wertvollen Psalmenauslegung seines alten Landsmannes Cornelius Jansenius des Älteren (✝ 1576) von Gent, eines trefflichen Vulgatakenners und -auslegers. Allerdings ist bei diesem die Paraphrase nebst anderen Bei-

[1] Van der Heeren, Ach., S. T. D., Psalmi et Cantica explicata in ordine ad recitationem Breviarii. Editio tertia, emendata. gr. 16° (VIII u. 520 S.) Brugis 1924, Car. Beyart. — Stephan, Dr., Psalmenschlüssel. Einführung in die sprachlichen Eigentümlichkeiten und in den Gedankengang der Brevierpsalmen (einschließlich der im Brevier vorkommenden Cantica). 3. Aufl. 8° (374 S.) Regensburg 1925, Kösel & Pustet.

gaben von freierem und vollerem, mehr klassischem Stil. Das Verhältnis des Vulgatapsalters zum hebräischen Urtext stellt Heeren in knappsten Fußnoten dar durch die vereinzelt und lateinisch wiedergegebenen Lesarten der Grundsprache.

Als Einleitung schickt das Buch den einzelnen Psalmen und Cantica eine bündige Kennzeichnung und Gliederung voraus. Hier hätten sich wohl die alten Psalmenüberschriften der Vulgata vermerken und einbeziehen lassen, auf die z. B. kein Geringerer als J. B. Bossuet in der Einleitung (Cap. VI, n. 28 ff.) zu seiner kurzen Psalmenerläuterung so viel Gewicht legte. Im etwas geschichtlicher gehaltenen Psalmenschlüssel Stephans sind sie denn auch regelmäßig beigegeben.

Den Psalmen läßt Heeren Bemerkungen folgen teils über deren liturgische Einstellung und Bedeutung in den Tages- oder Festoffizien, teils über ihre Beziehung und Anwendung auf das priesteramtliche Leben: beides jeweils wiederum sehr kurz und maßvoll. Ungemein reich und in großem Maßstabe sind eben diese zwei Gesichtspunkte im ‚Psallite' Maurus Wolters entfaltet.

Der bischöfliche Oberhirte von Brügge hat Heerens Buch der Geistlichkeit warm empfohlen, mit einem Wort, das auch außer den Grenzen jenes Sprengels gelten dürfte: „denn das Werk unterweise trefflich zur würdigen Entrichtung des Gottesdienstes."

Denselben Eindruck ruft der deutsche Psalmenschlüssel Stephans hervor, der u. a. die Pflege und den Aufschwung des gottesdienstlichen Lebens mit einer umfangreichen Missaleerklärung (Marklissa, 1924) und neuerdings mit einer vom hochstehenden Dogmatiker und Kardinal Billot belobten liturgietheologischen Abhandlung gefördert hat.[1] Seinem lateinisch-deutschen Meßbuch „Der Priester am Altar" hatte der gelehrte Pfarrherr die Eingangspsalmen der Messen ganz mit Einführungen beigegeben.

Der seiner Richtung, Anlage und Verwendbarkeit nach schon seit länger in weiteren Kreisen bekannte und so gern benützte Psalmenschlüssel hat dank dem alten liturgischen Verlage in der neuesten Auflage nun auch eine sehr würdige und ansprechende Ausstattung erhalten. Dieser willkommene Psalmenschlüssel behandelt über dreitausend Stellen der biblischen Brevierlieder der römischen Liturgie. Er ist ein neuartiges und angemessenes Hilfsmittel zum Wortverständnis des Vulgatapsalters und bedeutet offenbar einen erheblichen Fortschritt. Wohl konnte man z. B. aus Franz Kaulens allgemeinem Sprachlichem Handbuch zur biblischen Vulgata (2. Aufl. 1904) und besonders aus Gottfried Hobergs „Psalmen der Vulgata" (2. Aufl. 1906) und aus Jakob Eckers monumentaler Psalmensumme Porta Sion (1903) Belehrung schöpfen über das hebräisch und griechisch gefärbte Psalmenlatein, aber die Übersicht von der Satz- und Wortbildung und das erläuternde umfassende Wortverzeichnis in Stephans Werk (S. 7—114) spendet noch viel mehr. Zu erwartende Neuauflagen werden daran vermutlich weiterbauen, feilen und glätten. Laut dem Wörterbuch z. B. (S. 48) müßte nach dem Verfasser das »exspectant« in Ps. 141, 8 umgeben bedeuten; die Übersetzung (S. 302) ist indes nicht so wagemutig und vertritt den gewohnten Sinn.

Die Psalmenübersetzung Stephans, die mit eingehender Berücksichtigung und Verwendung des hebräischen Grundtextes gearbeitet ist, nimmt sich in ihren Jambenzeilen klar und frisch aus. Sie zeigt ein erklärendes Gepräge und markiges Empfinden; vgl. z. B. nur Ps. 136. Die scharfgeschnittenen Psalmgliederungen dieses Buches vermitteln mit ihrer körnigen Sprache helle Überblicke über Gedanken-, Gemüts- und Gebetsbewegung der heiligen Lieder und können viel beitragen zum Einklang von Geist und Wort bei der Psalmodie, den der hl. Benediktus im 19. Kapitel seiner Klosterregel als führender Ordner und Lehrer des monastischen Gotteslobes betont.

Die germanische Psalmenliebe und -sorge schaut auf eine lange und ehrwürdige Vergangenheit zurück. Schon in der christlichen Frühzeit der Germanenwelt legten ums Jahr 403 die beiden Goten Sunnia und Fritila dem hl. Hieronymus brieflich etwa achtzig Psalmenfragen vor. In der einläßlichen Auskunft zeigt er sich freudig erstaunt über Germaniens Eifer in Ergründung des biblischen Gotteswortes.[2]

P. Anselm Manser / Beuron.

---

[1] De elementis Liturgiae christianae, Regensburg 1924, Pustet. [2] 106. Brief, Nr. 1 (Vallarsi).

Das Todesjahr des Laacher Priors Johannes Butzbach

In seinem berühmt gewordenen „Hodoporicon“ oder Wanderbüchlein erzählt uns Johannes Butzbach die Schicksale seiner Jugend, seine Wanderjahre bis zu seinem Eintritt ins Kloster Laach am 18. Dezember 1500. Dieses seltsame und wertvolle Sittengemälde des fünfzehnten Jahrhunderts hat J. Becker[1] in deutscher Übersetzung herausgegeben; neuerdings (1912) erschien es als 26. Heft im Inselverlag. Was wir über die weiteren Lebensjahre unseres Butzbach seit 1500 wissen, mußte aus seinen Schriften mühsam zusammengestellt werden. Begreiflicherweise lag hier kein lückenloses Material vor. Seine wissenschaftliche Tätigkeit, seinen Ruhm als Hauptvertreter des Humanismus in Laach und eifriger Beförderer der Wissenschaft hat Becker und nach ihm Fertig[2] zur Genüge dargestellt.

Von allen, die sich mit Butzbach beschäftigten, wird übereinstimmend als sein Todesjahr 1526 angegeben. Der erste, der dies Datum erwähnt, ist Oliverius Legipontius in seiner Ausgabe der Historia rei literariae ordinis s. Benedicti III, 366 (Augustae Vind. et Herbipoli 1754) von M. Ziegelbauer. Diese Nachricht ist unwidersprochen geblieben[3] und kritiklos hingenommen worden. Da Legipontius 1740 acht Tage in Laach weilte und in der dortigen Bibliothek arbeitete, hatte man keinen Grund, seiner Angabe zu mißtrauen. Aber trotzdem muß seine historische Zuverlässigkeit angezweifelt werden, da er nicht einmal das Geburtsdatum Butzbachs (1478), noch auch das Jahr seines Eintritts in Laach richtig angibt. Auch seine Aufzählung der Werke des Laacher Priors enthält mancherlei Irrtümer.

In den uns erhaltenen Laacher Nekrologien sind keine direkten Nachrichten über Butzbachs Tod überliefert; auch erwähnt vor Legipontius kein Schriftsteller seinen Tod. Es ist zunächst zu ermitteln, wie weit sich Butzbachs literarische Tätigkeit feststellen läßt. Nach Becker schließt sie mit dem Jahre 1513 ab, und „damit versiegen denn auch leider die Quellen für unsere Darstellung seines Lebens“ (255). Doch finden sich noch mehrere Schriften Butzbachs, die nach 1513 fallen. Seinen Tractatus de differentia et qualitate stili (Ms. 352, fol. 153—202 v des Stadtarchivs Köln) begleitet ein Brief an Fr. Gregor, der aus dem Jahre 1514 datiert ist. In derselben Handschrift findet sich die Abhandlung Silvula variorum carminum extemporalium ad Philippum Haustulum, die er seinem Stiefbruder als Neujahrsgeschenk übersendet. Am Schluß der Silvula stehen vier Distichen auf sechs Verbrecher, die im Jahre 1514 zu Kruft von Abt Thomas von Wied verbannt wurden. In der Vorrede zu der Silvula berichtet Butzbach, daß er auf Bitten seines Abtes Thomas ein Chronicon Lacense in den Jahren 1514—1515 verfaßt habe, dessen Verlust wir heute umsomehr bedauern, als uns keine Chroniken oder Annalen vom alten Laach erhalten sind. Somit können wir Butzbachs literarische Tätigkeit bis 1515 verfolgen.

„Vom Jahre 1516 ab sind wir über das weitere Leben des Laacher Priors so gut wie völlig in Unkenntnis“ (Fertig a. a. O. 31). Es ist eine eigenartige Tatsache, daß sich von 1516—1526 nicht das geringste literarische Zeugnis dieses zäh strebenden Mannes erhalten haben soll. Langwierige Krankheiten hatten seinen nicht allzu starken Körper mitgenommen. Butzbach gesteht selbst, daß er seit seinem Eintritt in Laach keinen einzigen gesunden Tag mehr gehabt habe (Cod. 358, fol. 157 v der Universitätsbibliothek Bonn). 1508 war er in Köln in ärztlicher Behandlung wegen eines Brust- und Magenleidens. Von seinem Stiefbruder Philipp Drunk mußte er sich 1511 sagen lassen, wie elend er aussehe (Becker a. a. O. 260 f.). So ist es nicht zu verwundern, wenn wir um 1515 einen gebrochenen Mann vor uns haben.

Weniger in körperlichem Unvermögen als vielmehr in der Tatsache, daß der Tod ihn von seinen Leiden erlöste, wird das Aufhören jeglicher literarischen Tätigkeit Butz-

[1] J. Becker, Chonika eines fahrenden Schülers, Regensburg 1869. [2] H. Fertig, Neues aus dem literarischen Nachlasse des Humanisten Joh. Butzbach. Progr. des K. N. Gymnasiums zu Würzburg (1906—1907), Würzburg 1907. [3] Das richtige Todesdatum, das P. Virgil Redlich in dieser Zeitschrift VII (1925), 328 bringt, teilte ich ihm brieflich mit.

bachs begründet sein. Eine bisher unbeachtete Quelle gibt uns über das Todesjahr genau Aufschluß. Laach gehörte seit 1474 der Bursfelder Kongregation an. Auf ihren Jahreskapiteln wurden am Schluß der Tagung die Namen der seit dem letzten Kapitel Verstorbenen mit den Beschlüssen des Kapitels im sog. Recessus schriftlich niedergelegt. Jedem Kloster wurde dann ein Exemplar zugestellt. Eine ganze Reihe solcher Rezeßsammlungen sind uns erhalten. Auf dem Jahreskapitel, das 1517 vom 31. August bis 1. September in der Abtei Seligenstadt abgehalten wurde, heißt es in der Totenliste: In Lacu: Joannes prior. In der ganzen Zeit von 1518—1536 erscheint niemals mehr ein Joannes presbyter oder prior; nur 1521 und 1536 wird ein Joannes praebendarius erwähnt. Somit ist einwandfrei festgestellt, daß Johannes Butzbach zwischen dem 2. September 1516[1] und dem 30. August 1517 gestorben ist. Möglicherweise hat sich Legipontius bei seiner Angabe 1526 um zehn Jahre geirrt, sodaß wir annehmen können, der Laacher Prior Johannes Butzbach beschloß sein an Mühen und Prüfungen überreiches Leben im Jahre 1516.

Noch eines anderen Mannes Todesjahr kann durch die gleiche Quelle näher als bisher bestimmt werden. Es handelt sich um den Liesborner Chronisten Bernhard Witte, dessen Hauptwerk die Historia Westphaliae ist, die erste Gesamtdarstellung der Geschichte des westfälischen Landes. „Das Todesjahr des Chronisten steht nicht fest; früher wurde angenommen, daß er um das Jahr 1520 gestorben sei, weil sein Werk mit diesem Jahre abbricht. Bernhard Witte hat aber länger gelebt, er kommt in den Rechnungen noch bis zum Jahre 1533 vor... Sein Tod wird nicht weit von dem genannten Jahre zu suchen sein."[2] In dem Kapitelsrezeß von 1535 kommt bei den Toten von Liesborn ein Bernardus presbyter et monachus vor. Da vorher und in den nachfolgenden Jahren ein Bernardus nicht mehr erwähnt wird, so fällt des Chronisten Tod in die Zeit zwischen dem 25. August 1534 und 29. August 1535.

P. Paulus Volk / Maria Laach.

Im Dienste des Göttlichen Wortes

Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes von Steyl hat im Jubeljahr 1925 voll freudigen Dankes das fünfzigste Jahr ihres Bestehens gefeiert, Grund genug, in einer Festschrift das Ereignis zu würdigen. „Im Dienste des Göttlichen Wortes", vornehm ausgestattet und reich illustriert, ist keine Schrift von bloßer Augenblicksbedeutung, sondern eine Art Geschichte des gottgesegneten Werkes, das an Mariä Geburt 1875 im kleinen Wirtshaus zu Steyl an der Maas als „Missionshaus St. Michael" einen überaus bescheidenen Anfang nahm. Blühende Missionshäuser in Deutschland, Österreich und dem sonstigen Europa, Niederlassungen und weite Missionsgebiete in China und Japan, in Nord- und Südamerika, in Afrika und Ozeanien, auf den Sundainseln und Philippinen, in den Zeiten der Aussaat und des Ringens entstanden, stellten im Jubeljahr eine reife, erfolgreiche Ernte dar, und doch auch wieder Stätten unaufhörlichen, emsigen Säens für weitere Erntezeiten.

Der Mann, aus dessen Glaubenskraft und Gottvertrauen diese Schöpfungen erwuchsen, P. Arnold Janssen (geb. 1837), war ein offenkundiges Werkzeug der Vorsehung. Eine echt christliche Erziehung wurde dem Kinde bescheidener Verhältnisse von Goch am Niederrhein ein Schatz für sein ganzes Leben. Der Gymnasiast und Theologiestudent ging in treuem Eifer seine Bahn. Früh beschäftigten damals die brennende Seele des jungen Priesters zwei Gedanken: Die Wiedervereinigung der getrennten Christen und die Heidenmission. Bezeichnend ist, daß er neben der Sammlung von Gaben für die Missionen auch viele heilige Messen am Grabe des hl. Bonifatius zu Fulda in seinem Anliegen lesen ließ. Seine wachsende Vorliebe für die Heidenmission bestärkte ihn in dem Verlangen nach einem katholischen Missions-

[1] 1516 fand das Kapitel vom 31. August bis 2. September in der Abtei St. Pantaleon (Köln) statt.
[2] Kl. Becker, Der Liesborner Chronist Bernhard Witte, in: Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde. Münster 67, 1 (1909), 235.

haus für das deutsche Sprachgebiet. Die Vorsehung, welche ihn zum Gründer ausersehen, sandte dem Mittellosen die Bausteine, die geistigen und die materiellen, zu seinem Unternehmen. Der Hl. Geist, den P. Janssen sehr verehrte, scheint seine Stiftung ganz besonders gesegnet zu haben; so erklärt sich das ungeahnte Aufblühen und die weite Ausdehnung des Steyler Werkes. Beim Tode des Stifters am 15. Januar 1909 war das kleine Reislein von ehedem im Maastale zu einem mächtigen Baum herangewachsen; die Kongregation mit ihren Statuten erhielt ein Jahr darauf ihre endgültige Bestätigung durch den Heiligen Stuhl.

Eine große, der Bedeutung des Mannes und seiner Schöpfung würdige Biographie hat schon vor einigen Jahren P. Hermann Fischer[1] dem verehrungswürdigen Gründer gewidmet. Man erlebt Stunden seelischer Erhebung, man verspürt den Hauch des göttlichen Schöpfergeistes, wenn man in diesem herrlichen Buche liest. Sieben Abschnitte zeichnen uns das Werden, Reifen und Scheiden der edlen Gründerpersönlichkeit, die Anfänge, Schwierigkeiten und Erfolge seiner Stiftung. Das Kapitel vom „Weg zur regularen Verfassung" (S. 221 ff.) läßt trotz der wesentlichen Verschiedenheiten zwischen alten Orden und neueren Kongregationen auch gemeinsame Züge z. B. zwischen Steyl und Beuron erkennen. Es sei nur hingewiesen auf den Geist und die Stellung des Laienbrüderinstituts in beiden klösterlichen Familien. Tatsächlich haben der Gründerabt von Beuron, Maurus Wolter, und der Erwecker des Steyler Missionswerkes, was Archivalien und Überlieferungen verbürgen, in mündlichem und schriftlichem Gedankenaustausch gestanden. Schon im Gründungsjahr 1875 hat sich P. Janssen, wie die Annalen von Beuron dartun, mit der Bitte um Überlassung eines Paters als Spiritual für Steyl an Abt Wolter gewandt, freilich umständehalber ohne Erfolg. Wenn P. Fischer S. 230 bemerkt, Domenico Serafini, der spätere Kardinal, „der Erzabt der Benediktiner von Montekassino", sei bei Prüfung der Steyler Regel Hauptrevisor gewesen und habe dem Gründer dazu Glück gewünscht, so unterlief hier ein kleines Versehen. Serafini war Generalabt von Subiako.

Die Sendboten des Evangeliums wurden auch Förderer geistiger Kultur. Das bewies im Vorjahr die Vatikanische Missionsausstellung. Das zeigt auch der reichhaltige Jubiläums-Verlags-Katalog der schon am 27. Januar 1876 errichteten Steyler „Missionsdruckerei zum heiligen Erzengel Michael" mit ihren zahlreichen Filialen. Wissenschaft und Praxis, Missionszeitschriften, Erzählungen und Erbauungsliteratur fanden eifrige Pflege. Auf ein doppeltes Wirkungsfeld, das sog. Anthropos-Unternehmen, ein hochwertiges Organ für Völker-, Sprachen- und Religionskunde im Filialhaus St. Gabriel bei Wien, und die eifrigen Bemühungen dieses und des Hauses St. Rupert bei Salzburg im Dienste des liturgischen Apostolats sei besonders hingewiesen.

Ein feines Büchlein: „Bei Ihm" von P. W. Dold „zur goldenen Wiederkehr des Stiftungstages der Gesellschaft vom Göttlichen Worte" spricht im Anschluß an die Hl. Schrift und die Heiligen erhebend von „Würde und Glück der gottgeweihten Seele". Die Tiefe und Frische der Quelle, der weite Geist des glaubensvollen Gründers ist hier zu verspüren. Es ist für P. Janssens Denken sehr bezeichnend, daß seine Schöpfung nicht ausschließlich auf äußere Tätigkeit aufgebaut war. Neben der „Gesellschaft des Göttlichen Wortes" und den Missionsschwestern (1889), „Dienerinnen des Hl. Geistes" benannt, rief er (1896) die rein beschaulichen Klausurschwestern ins Leben, die durch Chorgebet, ewige Anbetung nnd Handarbeit reichen Gottessegen auf Priesterwirken und Missionstätigkeit herabrufen. P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

[1] Fischer, P. Hermann S. V. D., Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes. gr. 8° (493 S.) Mit Bildern. Geb. M. 7.—. Ders., Im Dienste des Göttlichen Wortes. Jubiläumsschrift der Gesellschaft des Göttlichen Wortes 1875—1925. gr. 8° (VIII u. 136 S. Text; ein farbiges Vollbild und 25 S. Tiefdruckbilder). M. 2.—; geb. M. 3.50. Ders., Für Christi Reich. Fünfzig Jahre Missionsarbeit der Missionare vom Göttlichen Wort. 8° (48 S., 12 vollf. Bilder u. Missionskarte). Geh. M. —.25. Dold, P. Wilhelm S. V. D., Bei Ihm. Würde und Glück der gottgeweihten Seele, nach der Hl. Schrift und den Heiligen. 12° (30 S.) 1925. Kart. M. —.40 Steyl in Wort und Bild. gr. 8° (96 S., davon 48 vollf. Bilder). Kart. M. 1.50. Verlagskatalog der Missionsdruckerei. Jubiläumsgabe 1876—1926. gr. 8° (120 S. und 11 vollf. Tiefdruckbilder). Sämtliche in der Missionsdruckerei Steyl-Kaldenkirchen, Rhld.

Bücherschau

Allgemeines und Leben Jesu

Peterson, Erik / Was ist Theologie? gr. 8° (32 S.) Bonn 1925, Fr. Cohen. Geh. M. 1.80

Peterson bezeichnet S. 19 die Theologie als „die in Formen konkreter Argumentation sich vollziehende Fortsetzung dessen, daß sich die Logos-Offenbarung ins Dogma hinein ausgeprägt hat". Wenn er auch gegen Kierkegaard, Bultmann und verschiedene Versuche der protestantischen Theologie manche richtige Bemerkung macht, so dürfte er bei katholischen Theologen trotzdem kaum Anklang finden. Die hergebrachte Begriffsbestimmung „Theologie ist die aus dem Glauben geschöpfte Wissenschaft von Gott" erfährt durch seine Ausführungen keine wesentliche Bereicherung, geschweige denn eine Widerlegung.

Weber, Dr. Sim. / Die katholische Kirche die wahre Kirche Christi. 2. verb. Aufl. 8° (IV u. 118 S.) Freiburg 1925, Herder. Kart. M. 2.—

Die erste Auflage erschien als 15. Heft der apologetischen Sammlung „Glaube und Wissen". Dem Leserkreis, für den das praktische Bändchen geschrieben wurde, leistet es gute Dienste. Es vermag tatsächlich „Suchenden eine Antwort, Glaubenden Befestigung zu bieten." Vielleicht könnte das mystische Wesen der Kirche später noch etwas lichtvoller herausgestellt werden.

P. Chrysostomus Panfoeder / z. Z. Beuron.

Jahrbuch von St. Gabriel, hrsg. von der philos.-theolog. Lehranstalt St. Gabriel-Mödling bei Wien. 2. Jhg. 1925. 8° (275 S.) St. Gabriel.

Der zweite Jahrgang reiht sich seinem Vorgänger würdig an. Er bringt sehr anerkennenswerte Beiträge zu verschiedenen aktuellen Fragen auf dem Gebiete der Philosophie, Theologie, Kultur- und Religionsgeschichte, Ethnologie und Sprachwissenschaft: Theorie des hypothetischen Urteils (Kießler); Die Einzigkeit Gottes nach M. Scheler und Thomas von Aquin (Wirtgen); Der Segen der Heidenmission für Religion und Heimatkirche (Koch); Ein neuer Beitrag zur alten Kephasfrage (Völlmacke); Die Religion der Griechen in ihrer Abhängigkeit von den mutterrechtlichen Kulturkreisen (Kreichgauer); Buddhismus und Christentum (Koppers); Die Stellung des Genitivs u. ihre Bedeutung für den gesamten Sprachaufbau (W. Schmidt); Seelenvorstellung und Opfer der Afrikaner (Schebesta). Reichhaltige und gediegene, zu weiterem Forschen anregende Studien.

Meyenberg, Prof. Dr. A. / Leben-Jesu-Werk. 2. Bd. gr. 8° (IV u. 704 S.) Luzern 1926, Räber & Cie. Geb. M. 18.40

Mit dem Jesusbild des hl. Thomas von Aquin, d. h. des Mittelalters, schloß der erste Band (s. diese Zeitschr. VII, 73). Der zweite führt in die Neuzeit. Die Darstellung der Leben-Jesu-Fragen in ihrer geschichtlichen Abfolge knüpft an Luther (1—187), Reimarus (188—377), Kant-Paulus, Schleiermacher (378—524) und David Fr. Strauß (537—686) an. Das Christusbild des Tridentinums (41—52) und der großen Heiligen des 16.—18. Jahrhunderts (104—108) bleibt neben dem Christusbild der akatholischen Theologie in der Ausführlichkeit stark zurück. Die logischen und historischen Zusammenhänge und Abhängigkeitsverhältnisse der verschiedenen Leben-Jesu-Forscher im akatholischen Lager werden klar herausgestellt. Insbesondere ist der Einfluß der philosophischen Systeme z. B. des Cartesius, des Kant, des Hegel, ins helle Licht gerückt. Mit Recht: fußt ja doch die ganze protestantisch-liberale Christologie seit Luther auf ihnen und geht mit ihnen parallel. Deshalb muß sie von da gesehen und gewertet werden.

Die organische Verbindung der vielen Einzelteile in der Leben-Jesu-Forschung der letzten Jahrhunderte, die innere Verkettung der zahllosen Versuche und Ideen verleiht dem Werk seine eigenartige Monumentalität und Wucht. Aus dieser Einsicht in die Zusammenhänge gewinnt die Wertung der verschiedenen Leben-Jesu-Forscher und ihrer Schriften an Zuverlässigkeit, Sicherheit und Objektivität. Meyenberg beherrscht mit

sicherem Blick und souveränem Urteil das fast unabsehbare Gebiet der Leben-Jesu-Forschung von den Ausgängen des Mittelalters bis auf Strauß, mag auch mancher in nebensächlichen Fragen anderer Auffassung sein. Wohltuend berührt die zwar kurze, aber warm empfundene Zeichnung des Christusbildes des Tridentinums und der hll. Karl Borromäus, Ignatius von Loyola, Franz von Sales, Vinzenz von Paul u. a. Die Herz-Jesu-Verehrung wird als „ein lebendiger Gegensatz zum Jansenismus" aufgefaßt, als eine „Verteidigung der Würde Christi und des Christen in Fleisch und Blut, in Farbe und Leben" (100).

Möge der dritte Band bald folgen! Dann ist der Vorbau aufgerichtet, hinter dem sich das Heiligtum erheben soll: Das Leben Jesu.

P. Benedikt Baur / Beuron-Salzburg.

Dogmatik und Kirchenrecht

Lechner, Dr. Jos. / Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla. [Münchener Studien zur hist. Theologie, 5. H.] gr. 8⁰ (VIII u. 426 S.) München 1925, Kösel & Pustet.

Das Werk, eine Münchener Dissertation, dankt sein Entstehen der Anregung M. Grabmanns. Es ist freudigst zu begrüßen, daß einzelne jener bedeutenden Theologen aus der Blütezeit der Scholastik, die wie Richard von Mediavilla — auch R. v. Middelton, Middleton, Mediodunensis genannt — ehedem so weitgehenden Einfluß ausübten und heute fast vergessen sind, in unseren Tagen wieder zu Ehren kommen. R. von Mediavilla — gest. um 1307 oder 1308 — einer der hervorragendsten Franzikanertheologen des 13./14. Jahrhunderts, war gerade um seiner Sakramentenlehre willen in den Händen vieler Jünger der Theologie.

Richards Lehre stellt eine eigenartige Vermischung des Franziskanischen Augustinismus mit dem Aristotelismus des hl. Thomas von Aquin und Alberts d. Gr. dar. Obwohl R. sich stark an die Hochscholastik anlehnt, geht er in nicht wenigen Fragen seine eigenen Wege. Er verfügt über eine gewandte Dialektik und läßt sich da, wo er von den andern Theologen abweicht, vor allem von einer Idee leiten, dem Gedanken an den Willen und die Ursächlichkeit Gottes. Unwillkürlich werden wir immer wieder an Entwicklungen erinnert, die im 14. Jahrhundert als Skotismus und Nominalismus in die Erscheinung treten.

Lechner versteht es, die Lehre Richards bündig und klar vorzulegen, ihre inneren Zusammenhänge hervortreten zu lassen und sie mit der anderer Theologen, besonders des hl. Bonaventura, des Duns Skotus, Alberts d. Gr., des hl. Thomas von Aquin und des Petrus von Tarentasia in Vergleich zu stellen. So ist es dem Leser leicht gemacht, das eigene und fremde Gut in Richards Theologie zu erkennen und seinen Fortschritt gegenüber Vorgängern und Zeitgenossen darzustellen. Der Verfasser erkennt auch die Schwächen in der Doktrin Richards und legt sie in aller Sachlichkeit eingehend dar.

Die Zusammenfassungen der Lehre und Ansichten des doctor solidus, wie Richard genannt wurde, am Ende der einzelnen Abhandlungen, vor allem der Schluß: Zusammenfassung und Ergebnisse, sowie das trefflich gearbeitete Register erhöhen Wert u. Brauchbarkeit der Arbeit ganz wesentlich.

P. Benedikt Baur / Beuron-Salzburg.

Pohl, Dr. Heinrich / Die kathol. Militärseelsorge Preußens 1797—1888. Studien zur Geschichte des deutschen Militärkirchenrechts. [Kirchenrechtliche Abhandlungen hrsg. von U. Stutz, H. 102 bis 103] gr. 8⁰ (VIII u. 396 S.) Stuttgart 1926, F. Enke. M. 30.—

Das Militärkirchenwesen ist von großer Bedeutung für das Verhältnis von Kirche und Staat, besonders in Zeiten und Ländern, denen der Militarismus geradezu ihr Gepräge gibt. Das ersieht man klar aus vorliegender Studie, die bereits 1914 vollendet vorlag, aber auf Wunsch des Kultusministeriums damals nicht veröffentlicht werden sollte, um nicht zu unerwünschten kirchenpolitischen Auseinandersetzungen Anlaß zu geben. Sie hätte damals natürlich, ähnlich den Arbeiten einiger anderer Autoren über Militärkirchenrecht, erhöhtes Interesse gefunden. Doch ist das Buch, dessen Drucklegung sich infolge der Ungunst der Zeit bis jetzt verzögerte, auch heute nicht bedeutungslos geworden, wenngleich unser Militär nicht mehr die Rolle von damals spielt.

Die Studie behandelt die katholische Militärseelsorge Preußens im neunzehnten

Jahrhundert. Es ist sehr lehrreich zu beobachten, wie sich in der Geschichte der katholischen Militärseelsorge die ganze kirchenpolitische Geschichte Preußens widerspiegelt. Nur in hartem, langwierigem Kampfe konnten die Katholiken auch auf diesem Gebiet die Gleichberechtigung mit den Protestanten erobern und sich von den zum Teil groben Vergewaltigungen befreien. Aber man kann, von gelegentlichen Rückschlägen abgesehen, eine stetige Vorwärtsentwicklung erkennen. Die lange Regierung Friedrich Wilhelms III. (1797—1840) war in religiöser Hinsicht eine trübe Zeit für die katholischen Soldaten. Es genügte nicht, daß man für sie keine eigenen Militärseelsorger bestellte; man zwang sie sogar, am protestantischen Gottesdienst teilzunehmen, was aber der König nicht als Gewissenszwang betrachtete. Auch als die nahezu ganz katholischen Rheinlande und Westfalen zu Preußen kamen (1815), gab es dort lange keine katholischen Militärgeistlichen. Erst gegen Ende seiner Regierung ließ sich der König zur Anstellung katholischer Militärgeistlichen bewegen und hob den protestantischen Kirchenzwang für katholische Soldaten auf (1837).

Ganz im Gegensatz zu seinem Vater hegte Friedrich Wilhelm IV. ein unverkennbares Wohlwollen für die katholische Kirche und suchte darum auch den katholischen Soldaten gerecht zu werden. Aber bis zur Errichtung der katholischen Feldpropstei (1868) war doch noch ein weiter und zum Teil beschwerlicher Weg. Der Kulturkampf hatte auch für die katholische Militärseelsorge in Preußen die verderblichsten Folgen. Im Jahre 1873 hob der König auf Bismarcks Rat die Feldpropstei bis auf weiteres auf, ohne sich mit dem Hl. Stuhl, der sie errichtet, ins Benehmen zu setzen. Schon 1872 hatte das Kriegs- und Kultusministerium die Suspension Namszanowskis vom Amte des Feldpropstes verfügt. Während des Kulturkampfes wurde die Militärseelsorge durch päpstliches Breve den Diözesanbischöfen übertragen. Aber allmählich machte sich wieder stark das Bedürfnis nach einheitlicher Regelung geltend. So wurde 1888 die Feldpropstei wieder errichtet und der apostolische Auftrag an die Diözesanbischöfe widerrufen. Der Zustand des neuen Militärkirchenrechts von 1888 entsprach mit wenigen Ausnahmen den Erfordernissen der Parität, die dann durch die militärkirchliche Dienstordnung vom 17. Oktober 1902 erreicht wurde.

In dem Buch ist viel bisher unveröffentlichtes Aktenmaterial verarbeitet; großenteils sind die Dokumente wörtlich wiedergegeben und in den Text hineinverflochten. Gerade diese Menge von historischem Detail sichert dem Werk einen dauernden Wert und macht zudem die Lektüre sehr anziehend. Die soliden Grundsätze über das Verhältnis zwischen der kirchlichen und staatlichen Gewalt und die darauf fußende objektive Würdigung der Tatsachen berühren wohltuend.

P. Suso Mayer / Beuron.

Mission und Erzählungen

Die katholische Kirche in Schweden in neuerer Zeit. [Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgeschichte, 52. Heft] 8° (38 S.) Aachen 1925, Xaverius-Verlagsbuchhdlg. Illustr. M. —.90

In kurzem Rückblick gedenkt der ungenannte Verfasser der opfervollen Christianisierung Schwedens, die der hl. Ansgar im Jahre 829 begann, und erinnert daran, daß bei zufriedenstellenden kirchlichen Verhältnissen im 16. Jahrhundert nur List und Gewalt die Schweden dem katholischen Glauben abspenstig machte. Erst seit 1772 begann die Regierung langsam mit dem Abbau der härtesten Verfolgungsgesetze. Aber auch heute sind die Katholiken in Schweden noch vielfach bedrückt und unfrei. Eine Überschau über die bisher errichteten Missionsstationen zeigt, daß 16 Priester die über das ganze Land zerstreuten Katholiken betreuen. Etwa 100 Schwestern wirken in Schulen und karitativen Anstalten. Das recht empfehlenswerte Schriftchen gibt gute Einblicke in die Lage der katholischen Kirche in Schweden einst und jetzt.

Döring, Erzb. H. S. J. Die Mission von Hiroshima in neuerer Zeit. [Abhandlungen aus Missionskunde u. Missionsgeschichte, 46. Heft, II. Teil] 8° (32 S.) Aachen 1924, Xaverius-Verlagsbuchhdlg. M. —.45

Msgr. Döring berichtet über die Leiden der zahlreichen in den Verfolgungsjahren 1868—1870 in seinem Apostolischen Vikariat verbannten Christen und über die mühevolle Begründung der jetzigen katholischen Gemeinden. Eine schätzenswerte Ergänzung der kurzen Geschichte dieser Mission im 16. u. 17. Jahrhundert (I. Teil).

P. Hieronymus Kiene / Beuron.

Eckerskorn, Joseph / Schwester Emilie. Ein Roman aus zwei Weltteilen. 8° (233 S.) Aachen, Xaverius-Verlagsbuchhandlung. Geb. M. 3.—

Ein zugkräftiger und doch nicht aufdringlicher Roman im Dienste des Missionswerks! Aufbau und Sprache, dramatische Anschaulichkeit und gelungene Charakteristik so ganz entgegengesetzter Geisteswelten sichern diesem „Roman aus zwei Weltteilen" seine gute Geltung. Besonders die zwei jungen Menschenkinder, deren Jugendfreundschaft zur Lebensgemeinschaft werden zu sollen schien, die aber doch getrennte und ganz andere Wege gehen, sind bis zum erschütternden Wiedersehen im fernen Aussätzigenheim als Todkranker und als seelenrettende Pflegeschwester wirkungsvoll gezeichnet.

Lautenbacher L. / In Freud' und Einfalt. Volkserzählungen. kl. 8° (VIII u. 416 S.) Regensburg 1925, Manz. M. 6.—

Das gefällige Buch verbindet angenehme Unterhaltung unaufdringlich mit religiös-sittlicher Belehrung. Die ansprechenden Erzählungen schildern mancherlei Gefahren, die dem jugendlichen Alter drohen. Vielleicht mehr, als es der Wirklichkeit entspricht, läßt der Verfasser dank seinem Optimismus das Böse unterliegen und das Gute siegen. Die Sprache ist einfach, edel und klar, die Handlungen und Charaktere sind meist anschaulich, mitunter sogar recht lebendig geschildert. Die Jugend und schlichte Leute lesen die Erzählungen ‚in Freude und Einfalt' und mit Nutzen.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Sprachwissenschaft

Traut, Gg. / Lehrbuch der lat. Sprache. 3 Teile mit Schlüssel. 3. Aufl., neubearb. von Dr. Paul Brandt. 8° (642 u. 143 S.) Leipzig 1923, Otto Holtzes Nachfolger.

Willing, Prof. Dr. C. / Lateinisch nach der Methode Toussaint-Langenscheidt. Brieflicher Sprach- und Sprechunterricht zum Selbststudium Erwachsener. 12. Aufl. 2 Kurse u. 5 Beil. 4° (zus. 524 u. 219 S.) Berlin-Schöneberg, Langenscheidt.

Die Fälle mehren sich, da Erwachsene ohne höhere Bildung oder reifere Schüler lateinloser Anstalten ohne die Hilfe eines Lehrers Latein lernen wollen. Ihnen bieten sich verschiedene Lehrbücher an.

1. Das von Prof. Brandt neu bearbeitete Lehrbuch Trauts will den Lernenden so weit bringen, daß er lateinische Schriftwerke übersetzen und einen leichteren Aufsatz schreiben kann. Syntax und Formenlehre greifen gleich von Anfang an geschickt ineinander. Naheliegende etymologische Wortentwicklungen und kleine Lernsätze erleichtern dem Gedächtnis die Arbeit. Die Übungssätze leiten zum lateinischen Sprechen mehr als sonst ein Schulbuch an.

Das Werk hat auch Mängel. Es schleppt aus der guten alten Zeit eine Menge Ausnahmen und seltener Wörter mit, die ein Anfänger gewiß nicht zu wissen braucht: larix, fornix, frutex, caudex, sterto, depso, pinso. Es bietet überhaupt zu viel Lernstoff, führt nicht früh genug zu zusammenhängender Lektüre. Ein Wörterverzeichnis fehlt. Für die Syntax des dritten Teiles werden wohl zu wenig Übungssätze geboten. Doch können hier Brandt: Lateinische Hausübungen (mit Schlüssel; Leipzig 1922, Dürr) die nötige Ergänzung geben.

2. E. Leitl verbreitet sich in einem lesenswerten Vorwort zum 1. Band seines ausgezeichneten „Lateinbuchs für Erwachsene" über die zwei Methoden, die die bekannten Anleitungen zum Selbstunterricht befolgen. Da sagt er u. a.: „Will man mit dem Geist der Sprache beginnen und an interessanter Lektüre die Form entwickeln, so sieht der Lernende vor lauter Bäumen den Wald nicht, d. h. er bekommt inmitten der auf einmal dargebotenen Formenmenge keinen Einblick in den Bau der Sprache. Damit aber wird das ganze Arbeiten fundamentlos."

In diesen Worten ist ein Hauptmangel der Willingschen Unterrichtsbriefe klar ausgesprochen. Ein zweiter Übelstand der oft angepriesenen Anleitung zum Selbst-

unterricht im Lateinischen scheint mir darin zu liegen, daß die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise — im Gegensatz zur systematischen — dem Anfänger die Übersicht wesentlich erschwert. Wer mit dem Lateinischen erst beginnt, hat für sprachgeschichtliche Ableitungen zunächst wenig Interesse, und für Polemik gegen die Methode der Schulgrammatiken kaum mehr. Zudem mußte Willing in den Beiheften, die die systematische Formen- und Satzlehre enthalten — diese sind übrigens recht übersichtlich — auf seine eigene Weise der Bezeichnung und Anordnung verzichten und die herkömmliche befolgen.

Im übrigen hat Willings Werk die bekannten Vorzüge der Unterrichtsbriefe nach der Methode Toussaint-Langenscheidt. Diese sind jedoch in unserem Falle nicht so groß, daß ich das Werk vor anderen zum Lateinstudium empfehlen könnte.

P. Modestus Schaller / Weingarten.

Leitl, Dr. Emm. / Lateinbuch für Erwachsene, hervorgegangen aus Universitätskursen für Damen und Herren aller Stände. 3 Teile. 8° (VIII u. 158 S.; VIII u. 182 S.; X u. 214 S.) München 1924—25, Kösel & Pustet. Hlbl. M. 3.—; M. 3.60; M. 4.—

Während die jüngst vergangenen Jahrzehnte nicht ungestraft von der humanistischen Bildung stark abrückten, gewinnt nun die Einsicht in weiten Kreisen wieder Raum, daß die Kenntnis der lateinischen Sprache für das gesamte Geistes- und Kulturleben wertvoll und wichtig ist.

Einen neu- und eigenartigen Versuch, die lateinische Sprache im wahren Sinne des Wortes wieder zu beleben, stellt das Lateinbuch dar, das Dr. Leitl durch die Mithilfe der rührigen Lehrmittelabteilung des Verlages Kösel & Pustet in gediegener Ausstattung der Öffentlichkeit übergeben konnte. In zweispaltiger Ausgabe, einerseits Latein, anderseits die meist freie Übertragung, bietet es einen vollständigen Lehrgang für Lateinlernende.

Die Sprache ist in ihrem einfachen Bau klar erfaßt und durchschaut, auf die einfachsten Formen zurückgeführt und so dem Lernenden dargeboten. Aller grammatische Ballast ist zum Vorteil der Sache und des Lernenden gefallen. Zu begrüßen ist das Zurückgehen auf die Grundbedeutung der Wörter und das Trennen derselben nach Stammsilben, wodurch dem Auge und Geiste eine gute Stütze geboten wird.

Vom pädagogischen Standpunkte aus muß man das Werk als gut gelungen bezeichnen und der eingeschlagenen Behandlungsart Recht geben. Am bekannten und geläufigen Inhalt prägt der Lehrgang die unbekannten Formen ein und schreitet allgemach fort vom Leichten zum Schwierigen, vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die Auswahl des Stoffes ist vortrefflich und anregend. Gute Übungstexte — anfangend mit dem klassischen Altertum, dann aber mit Recht vorschreitend über das christliche Altertum, das Mittelalter und den Humanismus bis auf die neue Zeit herab — wie historische Lehrstücke heidnischer und christlicher Tage, Dialoge, Dikta und Sentenzen bekannter Schriftsteller und Philosophen, Viten und Briefe, Hymnen und Gedichte, auch Teile aus den Hl. Schriften nach der Vulgata, aus den Psalmen, Sprüchen, anderen Lehrbüchern und den Evangelien machen es dem Sprachbeflissenen leicht, mit der wachsenden Sprachkenntnis den großen Umfang und den tiefen Gehalt der lateinischen Sprache kennen und schätzen zu lernen.

Auch die Freunde der Liturgie werden die Bändchen begrüßen, nicht nur weil sie in den Stücken aus der Hl. Schrift dem Verständnis der Liturgie Roms unmittelbar dienen, sondern weil sie allgemein genommen eine treffliche Anleitung zur Erlernung der kirchlichen Kultsprache sind. Das Werk darf wohl als der bisher beste Versuch dieser Art bezeichnet werden und ist ein sehr empfehlenswerter Führer für alle Erwachsenen, die Latein lernen wollen.

Von der sprachwissenschaftlichen Seite aus ließe sich über das eine oder andere streiten, so über die Art, die Länge und Kürze und den Akzent zu bezeichnen, die gelegentlich zu Folgeunrichtigkeiten führt. Aber das sind Kleinigkeiten, die der Sache im ganzen und großen keinen Abbruch tun. Möge das Werk in die Hände aller derer kommen, die in späteren Lebensjahren ihrem Geiste den Reichtum klassischer und christlicher Bildung voll erschließen wollen.

P. Beda Krümmel / Maria Laach.

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Die Universitätsbestrebungen in Salzburg

Referat auf der Generalversammlung des Universitätsvereins

Von P. Alois Mager / Beuron-Salzburg

Salzburg besaß bis zu Anfang des vorigen Jahrhunderts eine Universität, die während ihres ganzen Bestehens einen ehrenvollen Platz in der wissenschaftlichen Welt Europas einnahm. Es scheint mir wichtig, von vornherein zwei Punkte zu betonen: 1) Die Salzburger Universität ist nicht künstlich oder willkürlich seinerzeit ins Dasein gerufen worden. Sie ist vielmehr langsam, aber stetig mit einer gewissen inneren Notwendigkeit herausgewachsen aus der einzigartigen geschichtlichen Vergangenheit des alten Salzburger Landes. 2) Die Salzburger Universität ist nicht untergegangen aus Mangel an innerer Lebenskraft. Sie wurde gewaltsam aufgehoben aus landesegoistischen Gründen, von einer fremden Regierung, die vorübergehend im Besitze Salzburgs war. Es möge gestattet sein, noch einen dritten Punkt anzufügen: Universität und geschichtliche Vergangenheit Salzburgs waren wesentlich vom Benediktinerorden mitbestimmt.

Das Stift St. Peter, die älteste Benediktinerabtei diesseits der Alpen, ist die Wiege des Christentums und der Kultur für Salzburg, mehrere österreichische Länder und einen Teil des heutigen Bayern. Noch vor dem Jahr 700 gründete der hl. Rupert Kirche und Kloster. Bis zum Jahre 987 waren die Äbte von St. Peter zugleich die Bischöfe von Salzburg. Heute regiert der 83. Abt in St. Peter und führt der 84. Oberhirte den Hirtenstab im Kirchensprengel Salzburg.

Es war die Eigenart der benediktinischen Missionstätigkeit, gleichzeitig mit der Religion auch Wissenschaft und Bildung zu vermitteln. Denn dauerhafte Wurzeln kann das Christentum nur in einem Boden der Kultur schlagen. So errichtete schon der hl. Rupert eine Schule in St. Peter, die ihre erste hohe Blüte unter Abt-Erzbischof Arno (785—821) erreichte. Arno stand von Belgien her im engsten Gedankenaustausch mit dem Gelehrtenkreis um Karl d. Gr., insbesondere mit Alkuin. Unter Erzbischof Friedrich I., der äbtliche und erzbischöfliche Würde voneinander trennte, vollzog sich im zehnten Jahrhundert ein enger Anschluß an die Schulen in St. Gallen und Lüttich. Eine neue Blütezeit erlebte die Schule von St. Peter im zwölften Jahrhundert nach dem Investiturstreit. Nachdem 1431 die Melker oder Sublazenser Reform durchgeführt worden, durften an der Schule zu St. Peter nur noch akademisch gebildete Lehrkräfte angestellt werden. Es setzte wiederum eine Blütezeit ein.

Die Absicht eine Hochschule in Salzburg zu gründen, faßte zum ersten Male 1463 der Erzbischof Burchard II., ohne daß der Plan zur Tat wurde. Der energische Wolf Dietrich griff ihn 1588 von neuem auf. Er glaubte ihn mit Hilfe der Franziskaner verwirklichen zu können, die 1583 nach Salzburg berufen worden waren; aber die Ausführung unterblieb auch jetzt. Sein berühmter Nachfolger in der Regierung des Erzbistums und des Landes Salzburg, Markus Sittikus, berief 1612 die Jesuiten nach Salzburg, um die Errichtung der Universität in die Wege zu leiten. Der Plan zerschlug sich wiederum.

Es war Abt Joachim Buchauer von St. Peter vorbehalten, was bisher mißlang, zur Ausführung zu bringen. Dank seinen Bemühungen schloß sich eine Anzahl bayrischer und schwäbischer Abteien zu einer Confoederatio Benedictina zusammen, die die neue Lehranstalt in Salzburg übernehmen wollte. Sie wurde am 20. September 1687 urkundlich errichtet, nachdem vorher die alte Domschule aufgehoben worden war. Am 18. Oktober 1618 begannen sieben Professoren aus den verschiedenen Abteien mit 147 Studierenden die Vorlesungen in Philosophie und Theologie. Erzbischof Paris Lodron erwirkte durch ein kaiserliches Privileg vom 9. März 1620 die Erhebung der Lehranstalt zur Universität, an der schon 1622 die ersten Promotionen stattfanden. Es ward ein neuer Vertrag mit der Confoederatio abgeschlossen. Am 11. Oktober wurde der feierliche Akt der Eröffnung und Einweihung der neuen Universität vor-

genommen, die mit der Bestätigung durch Papst Urban VIII. am 7. Dezember 1625 ihre endgültige Sanktionierung erhielt.

Die Universität umfaßte drei Fakultäten: die theologische, die philosophische und die juristische. Später kam je ein Lehrstuhl für deutsches Staatsrecht, Reichsgeschichte und Experimentalphysik hinzu; auch medizinische Vorlesungen wurden vorübergehend gehalten, aber eine medizinische Fakultät erst 1804 errichtet. Um die Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts konnte die Salzburger Universität auf eine gesegnete, ruhmreiche Vergangenheit zurückblicken. Sie wird immer ein Ruhmesblatt in der Geschichte des Benediktinerordens Süddeutschlands bleiben. Die gemeinsame geistige Interessensphäre, wie sie die Universität tatsächlich darstellte, weckte ungeahnte Kräfte in den Abteien der Konföderation, die sich zum großen Segen des Ordens, der Kirche und des Staates in der öffentlichen Lehrlaufbahn entwickeln und auswirken konnten. Reiches geistiges Leben strömte von der Universität wieder auf die Klöster zurück. Es erfüllt heute noch mit Staunen, was der Orden in einträchtiger Zusammenarbeit damals zu leisten imstande war. Kremsmünster, Wessobrunn, Andechs, Benediktbeuren, Ettal, Weingarten, Ottobeuren, Neresheim, Zwiefalten, St. Blasien, St. Gallen u. a. stellten ihre besten Kräfte der Salzburger Hochschule als Professoren zur Verfügung. Von allen Seiten strömten Ordenskleriker und Laien nach Salzburg, um aus den Quellen der Wissenschaft der Alma Mater zu schöpfen. Besonders war es der Adel, der seine Söhne gerne an die Benediktineruniversität sandte.

Ein überaus reges wissenschaftliches Leben und Streben herrschte an den Fakultäten. In der langen Geschichte der Universität gibt es z. B. kaum einen Professor an der theologischen und philosophischen Fakultät, der neben dem Lehramt sich nicht auch literarisch betätigt hätte. Eine weite Bibliothek könnte angefüllt werden mit den Werken, die Salzburger Professoren zu Verfassern haben. Manches Lehrbuch könnte heute noch Gegenwartswert beanspruchen, so die „Einführung in die Logik" vom ersten Rektor der Universität, P. Matthäus Weiß von Andechs; der „Lehrgang der Salzburger Philosophie" des P. Ludwig Babenstuber von Ettal (s. oben S. 141 ff.), der „Philosophische Kursus" des späteren Abtes Sfondrati von St. Gallen, die philosophischen und theologischen Werke der drei Brüder Mezger von St. Peter, die kirchenrechtlichen Schriften des berühmten späteren Abtes von Einsiedeln, des P. Augustin Reding. Name an Name, Werk an Werk könnte man reihen. Die Salzburger Universität hatte europäischen Ruf. Nicht selten kam es vor, daß Gelehrte in wissenschaftlichen Fragen und Schwierigkeiten an die Salzburger Fakultäten sich wandten.

Die theologische sowohl wie die philosophische Fakultät stand treu und unverbrüchlich zur Lehre des Thomas von Aquin. Es war aber kein unselbständiges Nachsagen, sondern ein persönliches Verarbeiten und Weiterführen der thomistischen Lehrüberlieferung. Der Geist des heiligen Lehrers war so tief gewurzelt, daß er zum Prüfstein für die Zulassung zur Habilitation an den beiden Fakultäten wurde. Einen bleibenden Namen in der Geschichte der scholastischen Philosophie und Theologie erwarben sich die beiden Fakultäten in der rein thomistischen Erklärung der Gnadenlehre durch die sogenannte „physische Vorausbewegung". Es ist geschichtlich erwiesen, daß die Fakultäten wissenschaftlich solange auf der Höhe standen, als dieser Geist in ihnen heimisch war. Erst der Erzbischof Hieronymus von Colloredo und die Regierung in Wien zwangen sozusagen die Fakultäten, sich den modernen Strömungen zu öffnen. Anfangs stießen sie noch auf entschiedenen Widerstand. Nach und nach aber gewannen doch die gefährlichen Neuerungen des ausgehenden achtzehnten Jahrhunders an Boden. In demselben Grad, als dies geschah, griff die innere Zersetzung der Fakultäten um sich. Der wissenschaftliche Ruf der Alma Mater, in deren Schoß sich auch schon eine Gegenbewegung bereitete, begann zu erbleichen. Es wäre ohne Zweifel zu einer inneren Wiedererneuerung gekommen, aber sie gelangte nicht mehr zur Auswirkung. Es brach der verhängnisvolle 24. Dezember 1811 an, der die Universität dem Untergang weihte. Die bayrische Regierung, die sich des Landes bemächtigt hatte, setzte an die Stelle der Hochschule ein königlich-bayrisches Lyzeum.

Als Salzburg wenige Jahre nachher wieder österreichisch geworden war, blieb dieser Zustand weiterbestehen; nur wurde später das Lyzeum wieder zum Rang einer theologischen Universitätsfakultät mit Professoren aus dem Weltpriesterstand erhoben. Sie hatte und hat noch heute die Aufgabe, dem Klerus der Erzdiözese Salzburg die wissenschaftliche Berufsausbildung zu vermitteln. Sie wurde dieser Aufgabe in trefflichem Maße gerecht, da sie stets über tüchtige Lehrkräfte verfügte.

In den letzten zwei Jahrzehnten der Vorkriegszeit waren die Katholiken Österreichs unter Führung ihrer Bischöfe und besonders der Erzbischöfe von Salzburg eifrig am Werk, nach dem Vorbild anderer Länder eine katholische Universität ins Leben zu rufen. Als Ort der Gründung konnte nur Salzburg mit seiner ehemaligen Universität in Frage kommen. Es wurde ein Universitätsverein mit der besonderen Aufgabe gebildet, durch Veranstaltung von Hochschulkursen Interesse für das große Unternehmen zu wecken und die Geldmittel zu sammeln, ohne die alles ein schöner Traum hätte bleiben müssen. Der Verein arbeitete mit sichtlichem Erfolg, aber der Krieg und die Nachkriegszeit mit ihrer katastrophalen Geldentwertung schienen alle gehegten Hoffnungen zu vernichten. Nur einmal noch wurde der Gedanke wieder lebendig, als am 12. November 1923 das dreihundertjährige Jubiläum der Eröffnung der alten Salzburger Universität festlich begangen wurde. Der damalige Bundeskanzler Dr. Seipel, früher selber Professor in Salzburg, gab die Anregung, deren Verwirklichung aber wohl an der Ungunst der Zeitverhältnisse gescheitert wäre.

Da setzte unerwartet von anderer Seite eine Bewegung ein. In der Nachkriegszeit nahm das Ordensleben allenthalben einen erfreulichen Aufschwung. Auch in den altehrwürdigen Stiftern Österreichs waren Bestrebungen im Gange, sich durch einen monastisch und wissenschaftlich geschulten Nachwuchs innerlich zu erneuern. Wirklichkeit konnte diese Absicht nur werden, wenn es gelang, ein gemeinsames Studienhaus zu gründen. Als die meisten Äbte aus Anlaß des Universitätsjubiläums in Salzburg anwesend waren, wurde der Plan beraten und seine Ausführung beschlossen. Die Wahl des Ortes konnte nicht zweifelhaft sein. Nur Salzburg mit seiner theologischen Fakultät und seiner für den Orden ruhmreichen Vergangenheit kam in Frage. Auch dieser Plan wäre vielleicht ob der schwierigen Zeitverhältnisse nicht zur Ausführung gelangt, hätte sich nicht eine Persönlichkeit, in der Weite und Klarheit des Geistes, unbeugsamer Wille, glaubensstarke Zuversicht und eine angeborene Liebe zu den geheiligten Überlieferungen des Ordens zu seltener Tatkraft sich verbanden, zum lebendigen Träger der Idee gemacht. Es ist der gegenwärtige Abt von St. Peter, Dr. Petrus Klotz, der durch seine künstlerisch empfundenen Reiseschilderungen in der literarischen Welt bekannt geworden ist. — Schon bald begann man mit dem Bau des Collegium Benedictinum, das am 1. Mai dieses Jahres in seiner einfachen, aber eindrucksvollen und monumentalen Vollendung die feierliche kirchliche Weihe empfing. Es bildet ein klösterliches Heim für die Ordenskleriker, die nach Salzburg kommen, um sich neben einer gründlichen philosophischen und theologischen Ausbildung im Geiste des heiligen Ordensstifters vertiefen zu lassen. Um dem Unternehmen einen moralischen und finanziellen Rückhalt zu geben, gründete Abt Petrus nach dem Vorbild seines Vorgängers, des Abtes Joachim Buchauer, eine neue Confoederatio, der außer den österreichischen Stiftern die meisten deutschsprachigen Abteien beitraten. Ein von ihr gewähltes Direktorium steht an der Spitze. Präses ist Abt Dr. Theodor Springer von Seitenstetten, erster und bleibender Assistent der jeweilige Abt von St. Peter, zweiter Assistent ist zur Zeit der Abt von Scheyern, Dr. Simon Landersdorfer. Abt Petrus hatte neben der geistigen Leitung des Baues die sehr schwierige Aufgabe, die Geldmittel zu beschaffen. Alle seine Bemühungen wurden mit unerwarteten Erfolgen belohnt.

Eine weitere Frage war noch zu lösen. Der Ordensklerus ist hinsichtlich der philosophischen und theologischen Studien strenger an die Vorschriften des Codex juris canonici gebunden. Wichtig ist vor allem, daß die Möglichkeit besteht, sich in gewissen Spezialfächern auszubilden. Die Anforderungen aber, die heute an die wissenschaftliche Ausbildung des Ordensklerus gestellt werden, gehen über den Rahmen dessen

hinaus, was die staatlich vorgesehenen Lehrkräfte an der theologischen Fakultät zu leisten verbunden sind. Es ergab sich die Notwendigkeit, eine Erweiterung der theologischen Fakultät anzustreben durch Errichtung einer Anzahl neuer Lehrstühle. Abt Petrus trat in Verhandlungen mit der Bundesregierung, dem fürsterzbischöflichen Ordinariat und der theologischen Fakultät. Es wurde vereinbart, daß zwei oder drei der staatlich besoldeten Lehrstühle der theologischen Fakultät in Zukunft mit habilitierten Lehrkräften aus dem Orden besetzt werden sollten. Ebenso müßten die neuzuerrichtenden Lehrstühle Lehrkräften aus dem Orden, die den staatlichen Anforderungen genügen, vorbehalten bleiben. Bis jetzt habilitierten sich zwei Benediktiner. Andere Habilitationen stehen unmittelbar oder in nächster Zukunft bevor. Ein besonderes Interesse hat der Orden daran, daß das Lehramt für christliche Philosophie an der theologischen Fakultät in der Weise erweitert wird, daß auch in der Philosophie der akademische Grad erworben werden kann. Von altersher halten die meisten österreichischen Stifter Gymnasien, die sich immer eines guten Rufes erfreuten. Sie vermögen ständig staatlich geprüfte Lehrkräfte in Bereitschaft zu halten. Es muß ihnen daran gelegen sein, daß ihre Kleriker — teilweise schon neben, besonders aber nach den philosophischen und theologischen Studien — in Salzburg Fächer belegen und hören können, die zur Lehramtsprüfung für Mittelschulen gefordert sind. Diesem berechtigten Verlangen könnte nur entsprochen werden, wenn der bestehende Lehrstuhl für Philosophie zu einer eigenen philosophischen Fakultät erweitert wird.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es unmittelbare Absicht der Confoederatio Benedictina ist:

1) Erweiterung der theologischen Fakultät durch eine Anzahl neuer Lehrstühle, für die der Orden aufkommt.

2) Erweiterung des Lehrstuhles für Philosophie zu einer eigenen philosophischen Fakultät in einem beschränkten Umfang.

Diese Bestrebungen, die von einer inneren Lebensnotwendigkeit des Ordens diktiert sind, haben an sich mit der Gründung einer katholischen Universität unmittelbar nichts zu tun. Sie sind zunächst eine innere Angelegenheit des Ordens. Es wird aber niemand befremden können, wenn der Universitätsverein darin den Anfang der Verwirklichung seiner alten Hoffnungen sieht. Er findet seinen Daseinszweck dadurch wieder in greifbare Nähe gerückt. In Erkenntnis der Tragweite der Angelegenheit stellte er sich bereitwilligst in den Dienst der großen Sache, die die Confoederatio sich zum Ziel setzt. Confoederatio und Universitätsverein schließen sich zu gemeinsamer Arbeit zusammen. Auf der Grundlage der Abmachungen der Confoederatio mit den amtlichen Stellen wird sich der Universitätsverein neu organisieren, um seine frühere Werbetätigkeit zielbewußter wieder aufzunehmen. Confoederatio und Universitätsverein haben so ein gemeinsames Ziel. Der Orden hat nicht den Ehrgeiz, die Besetzung der neuen Lehrstühle ausschließlich aus den eigenen Reihen vorzunehmen; er wird es vielmehr, sobald die erforderlichen Geldmittel vorhanden sind, nur begrüßen, aus dem Weltklerus und Laienstand Dozenten gewinnen zu können.

Wenn auch bei der gegenwärtigen politischen und wirtschaftlichen Lage an die Errichtung einer vollständigen Universität nicht gedacht werden kann, so ist es doch ein erstrebenswertes und auch erreichbares Ziel, neben der staatlichen theologischen Fakultät eine zwar private, aber staatlich anerkannte philosophische Fakultät erstehen zu lassen. Was man als die Salzburger Universitätsbestrebungen bezeichnet, läßt sich also kurz dahin formulieren: Neben der theologischen Fakultät eine selbständige philosophische Fakultät. Es ist ein bescheidenes Ziel, das vorläufig ins Auge gefaßt wird, aber erreichbar, wenn die drei Faktoren: theologische Fakultät, Confoederatio und Universitätsverein Hand in Hand arbeiten und hinter den Universitätsverein die deutschsprechenden Katholiken sich stellen.

Es war in der herrlichen, lichten Aula der alten Alma Mater am Vorabend von Weihnachten des Jahres 1811. Die Professoren und die Studierenden aus allen Abteien und deutschen Gauen hatten sich zum letztenmal versammelt in diesem durch eine

große Vergangenheit geheiligten Raum. Es erschien der Kommissär der bayrischen Regierung, um der geliebten Alma Mater das Todesurteil zu verlesen. Eine namenlose Trauer lag über der Versammlung. Der königliche Kommissär forderte die Anwesenden auf, sich zu einem Hoch auf die neue Regierung zu erheben. Todesschweigen war die Antwort. Alle blieben auf ihren Sitzen. Niemand erhob sich. Sie konnten ihre Zustimmung nicht geben und gaben sie auch nicht, daß sie dem Tode geweiht wurde, die in ihnen noch unmittelbares Leben war: die Alma Mater Salisburgensis. Nein, sie konnten und taten es nicht. Sank auch die Alma Mater äußerlich ins Grab, in ihrem Geiste lebte sie weiter. Wir sind die Erben ihres Geistes. Wären wir, die Nachfahren, nicht unwürdig unserer Vorfahren, wollten wir nachträglich die Zustimmung zu dem geben, wozu sie die ihre in feierlicher Stunde versagten? Die Alma Mater wird und muß eines Tages wieder erstehen. Wir, das gegenwärtige Geschlecht, sind berufen, wenigstens einen ersten Anfang zu machen.

Liturgisches Apostolat

Zu Beginn des Jahres konnte sich P. Albert Hammenstede, Prior der Abtei Maria Laach, mit mehreren Kardinälen in Rom über die Angelegenheit der sog. liturgischen Bewegung oder besser gesagt des liturgischen Apostolates ins Benehmen setzen und begegnete lebhaftem Interesse für die in Deutschland vorhandenen Bestrebungen, die Gläubigen durch Einführung in die Liturgie zu einem vertieften Leben mit der heiligen Kirche zu führen. Einen Akt besonderer Huld bedeutete es, daß P. Prior auch von Seiner Heiligkeit Papst Pius XI. in fast einstündiger Privataudienz empfangen wurde und so die Möglichkeit fand, dem Oberhaupte der heiligen Kirche über die Ziele, Mittel und Erfolge des liturgischen Apostolates ausführlich Bericht zu erstatten. Der Heilige Vater zeigte sich über diese Tätigkeit bestens unterrichtet und sehr erfreut über die eifrigen Bemühungen, das Verständnis für die kirchliche Liturgie und das Leben mit ihr in allen Kreisen zu fördern. Er begleite die Tätigkeit des liturgischen Apostolates, von dem namentlich für die deutschen Katholiken segensreiche Erfolge ausgingen, mit aufrichtigem Wohlwollen. Der Heilige Vater wünschte eine in lateinischer und deutscher Sprache abgefaßte Denkschrift über die Ziele und Wege des liturgischen Apostolates durch Abt Ildefons Herwegen, den Führer der liturgischen Bestrebungen in Deutschland, zu erhalten. Dieses Schriftstück, das Seine Heiligkeit am 26. April unter erneuten Äußerungen seines Wohlwollens entgegennahm, entwickelt im ersten Teile Zweck, Mittel und Bedeutung des liturgischen Apostolates, im zweiten die Gründe, die das liturgische Apostolat besonders für Deutschland empfehlen. Schon am 29. April schrieb Kardinalstaatssekretär Gasparri an Abt Herwegen:

„Hochwürdigster Herr! Die in lateinischer und deutscher Sprache verfaßte Abhandlung ‚Das liturgische Apostolat‘, die Sie vor kurzem an den Hl. Vater gesandt haben, ist von diesem mit Freuden entgegengenommen und genau gelesen worden. Seine Heiligkeit hat aus der Lektüre des Schriftstückes Einblick gewonnen in Ihr unablässiges, eifriges Bemühen, die Liturgie allgemein bekannt zu machen und die Teilnahme an den Kulthandlungen den Gläubigen zur hohen Pflicht und Freude zu gestalten. So sagt Ihnen denn unser erhabener Oberhirte für die ihm dargebrachte Gabe wärmsten Dank und spricht Ihnen freudig bewegt seine Glückwünsche aus. Zum Zeichen Seines väterlichen Wohlwollens und als Unterpfand der göttlichen Gnade spendet Er Ihnen aus liebendem Herzen den Apostolischen Segen. ...“

Die Freunde des liturgischen Apostolates in Deutschland und allen anderen Ländern dürfen im Schreiben des Heiligen Vaters eine wertvolle Anerkennung ihrer Bemühungen und eine Ermunterung zu unverdrossener Weiterarbeit auf dem gewiesenen Weg erkennen. Die eifrige Tätigkeit auf diesem Wirkungsfeld, auf dem sich Forscher und Redner fast aller christlichen Länder in friedlichem Wettbewerb zusammenfinden, dient ja im besten Sinne dem großen Wunsch und Regierungsprogramm unseres gegenwärtigen Papstes: „Der Friede Christi im Reiche Christi.“

Ein neuer Abt in Seckau. Schon bald konnte das Seckauer Kapitel dem so rasch hingeschiedenen Abt Suitbert Birkle in der Person des P. Benedikt Reetz zu St. Matthias in Trier einen Nachfolger geben. Am 14. März 1897 zu Ripsdorf in der Eifel geboren, kam er schon 1915 in die Klosterschule nach Seckau und legte dort am 5. Juli 1921 die Ordensgelübde ab. Er wurde am 14. September 1924 zum Priester geweiht und schloß seine höheren Studien ein Jahr darauf zu St. Anselmo in Rom mit einem sehr guten Doktor ab. Am 10. März erteilte Rom dem Erkorenen die erbetene Dispens und Bestätigung. Am Passionstag den 21. März nahm Bischof Rudolf Bornewasser von Trier in der dortigen ehrwürdigen St. Matthias-Basilika, die ja ein uraltes Benediktinerheiligtum ist und vor einigen Jahren zu neuem Leben erstehen durfte, die Abtsweihe vor. Die Äbte von St. Matthias (früher Seckau) und Maria Laach, die Prioren von Beuron und Seckau usw. wohnten der Feier bei. Die Angehörigen des jungen Abtes, die Bevölkerung der Trierer St. Matthiaspfarrei, die Stadt und weitere Kreise nahmen freudigsten Anteil. Anfangs der Karwoche führte Erzabt Raphael Walzer von Beuron bei prächtigem Frühlingswetter den vierten Abt von Seckau feierlich in sein Gotteshaus ein. Es wird eine Hauptsorge des neuen Abtes sein, das von seinem Vorgänger weitblickend ins Leben gerufene Seckauer Privatgymnasium auszugestalten. Möge die seit langem schwer ringende Abtei in Steiermarks Bergen mit Gottes Segen eine günstige Entwicklung erleben!

Benediktinisches von Weser und Fulda. Wir konnten schon 1924 (S. 221 f.) von der Erhebung des Priorates Herstelle an der Weser zur Abtei im Rahmen der Beuroner Kongregation berichten. Wie ein Aufsatz im Jahre 1922 (S. 356 f.) dartut, steht das Gotteshaus zum Heiligen Kreuz, das wieder benediktinisches Leben in jenen einst klosterreichen Gauen zu begründen berufen ist, auf historischem Boden. Mit der Neuwahl einer Äbtissin erhielt Herstelle den erwünschten Abschluß. Die im Juli 1925 vorgenommene und bald bestätigte Wahl führte die dreißigjährige Priorin Frau Theresia Jackisch auf den Abtsstuhl. Im Einverständnis mit dem Bischof von Paderborn erteilte Abt Ildefons Herwegen von Maria Laach der neuen Äbtissin des Klosters im Sachsenwald am 23. August vorigen Jahres die kirchliche Weihe. Ad multos annos!

Freude und Leid erlebte die Abtei ad sanctam Mariam in der Bonifatiusstadt Fulda. Am Johannitag des vorigen Sommers starb die seit Erhebung des Klosters zur Abtei (1898) zweite Äbtissin M. Scholastika Kronlage, eine tieffromme, um die Förderung des innerklösterlichen Lebens und die feierliche Gestaltung der kirchlichen Liturgie, besonders auch um die Pflege des gregorianischen Chorals und geschmackvoller Paramentik sehr verdiente Frau. Die Weihe der neuerwählten Äbtissin M. Lioba Trost hielt Bischof Damian Schmitt von Fulda am Oktavtag des Himmelfahrtsfestes Mariä in feierlicher Weise. Da Fuldas Benediktinerinnenkloster im Jahre 1626 gegründet wurde, fällt die dreihundertjährige Jubelfeier in das erste Amtsjahr der neuen Äbtissin. Möge ihr ein langes, gesegnetes Wirken auf dem alten Benediktinerboden von Fulda in der Nähe des St. Bonifatiusgrabes beschieden sein!

Kardinal Merciers benediktinische Beziehungen. (Vgl. S. 293 ff.) Schon der Professor von Löwen trat zur dortigen Abtei in ein Freundschaftsverhältnis, so zum greisen Jubilar, Abt Robert de Kerchove auf dem Mont César, bis zum Tode, besonders aber zum damaligen Löwener Prior und späteren Abt von Maredsous, Dom Columba Marmion (gest. 1923), dessen geistvolle Schriften in Bälde deutsch zu erscheinen beginnen. Mit Vorliebe zog er sich in die Stille der Benediktinerabteien zurück, zumeist nach Löwen oder Maredsous. Im Sommer 1911 verbrachte er mehrere Wochen in Beuron und gewann sich auch hier durch seine große Liebenswürdigkeit alle Herzen. Der warme Freund des liturgischen Apostolats las mit Eifer die von den Löwener Benediktinern für den Klerus redigierte vortreffliche Monatschrift: Ut unum sint. Les Questions Liturgiques et Paroissiales (Abbaye du Mont César, Louvain), die bereits in ihrem elften Jahrgang steht.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Abteikirche und Kloster Mariä Heimgang

Die Hagia Sion

Von P. Chrysostomus Panfoeder / z. Zt. Beuron

Die Schriftsteller und Heiliglandpilger des christlichen Altertums und Mittelalters erzählen uns von einer großen Basilika Jerusalems, die sie Hagia Sion nennen. Manche von ihnen wie Theodosius (530), der Mönch Alexander von Cypern (540), Antiochus von der Laura des hl. Sabas (620), Hippolytus von Theben (700) und andere ehren sie mit dem Beinamen „Mutter aller Kirchen". Sie verlegen in dies Gotteshaus wichtige Heilsgeschehnisse, so die Herabkunft des Hl. Geistes, die Erscheinung des Heilandes nach der Auferstehung, die Wahl des Matthias, den Tod der Gottesmutter, die Feier des letzten Abendmahles. Manche sind der Meinung, daß an dieser Stätte einst das Haus der Mutter des Johannes Markus, des Jakobus, des heiligen Evangelisten Johannes stand; sie verehren in den Hallen dieser Basilika die Geißelsäule, die Dornenkrone, die heilige Lanze, den Thron des Apostels Jakobus. Dies berühmte Gotteshaus stand einst auf dem Südwesthügel Jerusalems, der heute Sion genannt wird, bei der Moschee, welche die Araber als Nebi Daûd (Prophet David), die Christen als Abendmahlssaal bezeichnen.

Genannte Moschee besitzt zwei Stockwerke. Zum unteren, in dem der Irrwahn mancher Muhammedaner das Grab Davids sucht, hat ein Nichtmoslim keinen Zutritt. Das obere Stockwerk umfaßt zwei Teile. Der kleinere östliche Raum, in den man das Pfingstwunder verlegt, ist den Christen ebenfalls unzugänglich. In dem westlichen Saal befindet sich die eigentliche Moschee, etwa 14,60 m lang und 7,70 m breit. Die Christen, die hier die Einsetzung des Abendmahles verehren, haben gegen ein Eintrittsgeld Zugang. Diese verschiedenen Räume stellen ein Ganzes dar. Der jetzige Abendmahlssaal gehört zum größeren Teile dem vierzehnten Jahrhundert an. Doch stellten damals die Franziskaner nur ein schon früher vorhandenes Gebäude der Kreuzfahrerzeit (zwölftes Jahrhundert) wieder her, von dessen Pracht und Großartigkeit die Vorderwand und der zierliche Treppenbaldachin der Südostecke noch Zeugnis ablegen. Selbst diese Arbeit der Kreuzfahrer war nur eine Restauration eines noch älteren Mauerwerkes aus frühbyzantinischer Zeit, das an der Ost- und Südseite noch deutlich sichtbar ist und einst nach der Nordseite sich noch weiter fortsetzte.

Bis 1898 lag nordwestlich von der Moschee ein freies Gelände, das man Dormitio (Mariä Heimgang) nannte. Nachdem wiederholte Versuche, die von den Pilgern viel verehrte heilige Stätte von den

muhammedanischen Besitzern käuflich zu erwerben, am Einspruch eines fanatischen Paschas gescheitert waren, erhielt der deutsche Kaiser Wilhelm II. anläßlich seiner Palästinafahrt 1898 das umworbene Grundstück vom damaligen Sultan Abd-ul-Hamîd zum Geschenke. Er vertraute es zu Gunsten seiner katholischen Untertanen dem Deutschen Verein vom Heiligen Lande an, der mit dem Segen des Papstes Leo XIII. und reichen Beiträgen aus ganz Deutschland darauf eine herrliche Kirche samt Kloster errichtete. Dessen Hut übertrug er den Benediktinern der Beuroner Kongregation. Auf diesem Grundstück begann man Mai 1899 zum Zwecke des Baues umfassende Ausgrabungen. Zwar waren die Funde nicht so ergiebig, wie man vielleicht erwartet hatte, nicht so eindeutig und klar, daß man daraus die alten Gebäulichkeiten, die dort einst standen, hätte wiederherstellen können. Aber sie bestätigten doch einigermaßen, was die literarischen Quellen mit ziemlicher Gewißheit bereits sagten, daß dort nordwestlich vom Abendmahlssaale einst die Mutter aller Kirchen lag. Die alte Hagia Sion ragte mit ihrem Westteile weit in das deutsche Grundstück hinein und setzte sich auf dem noch in muhammedanischen Händen befindlichen, östlich anstoßenden Gebäude- und Landkomplexe fort. Über dies wichtigste Ergebnis sind sich die Archäologen und Forscher einig.

Betreffs der Lage der Hagia Sion gehen indessen die Ansichten in Einzelheiten noch auseinander. Zwei verschiedene Meinungen wurden geäußert, die eine seinerzeit vom Erzdiözesanbaumeister Renard, dem verdienten Erbauer der Dormitio[1], eine andere von dem hochangesehenen Archäologen des Dominikanerordens Hugues Vincent in seinem Monumentalwerk über Jerusalem.[2] Die beiden Theorien weichen hauptsächlich in folgenden Punkten von einander ab. P. Vincent glaubt, das jetzt als Abendmahlssaal bezeichnete Gebäude sei einst dem rechten Seitenschiff der Hagia Sion eingegliedert gewesen, so daß die Südmauern dieser beiden Gebäude sich teilweise gedeckt hätten. Renard dagegen betrachtet den Abendmahlssaal als architektonisch selbständiges Monument, das außerhalb der Hagia Sion sich ihr anschloß. Infolgedessen verschiebt sich die Lage der Basilika nach Vincent um einige Meter mehr nach Süden (und Westen), nach Renard mehr nach Norden (und Osten). Vincent gibt der Basilika außerdem im Gegensatze zu Renard keinen Narthex. Manche Überreste, die Renard der ältesten Kirche zuschreibt, verlegt er in spätere Zeit. Endlich lehnt er es ab,

[1] Die Marienkirche auf dem Berge Sion in ihrem Zusammenhang mit dem Abendmahlssaale: Das Heilige Land 44 (1900), S. 3 ff. [2] Jérusalem, t. II. Jérusalem nouvelle, par les PP. Hugues Vincent & F. M. Abel (Paris 1922), S. 431 ff.

in der Basilika manche Stätten, so vor allem den Heimgang der Gottesmutter, örtlich festlegen zu können, wie Renard das versucht hatte. Beide Forscher betrachten somit das Coenaculum, den Abendmahlssaal, als das eigentliche Heiligtum; nach P. Vincent lag es innerhalb, nach Renard außerhalb der Südostecke der Hagia Sion.

Besser als alle Erörterungen wird der beigefügte, vom ortskundigen P. Mauritius Gisler O. S. B. gezeichnete Lageplan die Sache verdeutlichen. Er zeigt die spärlichen aufgefundenen Fundamente alter Mauerzüge zugleich mit den Rekonstruktionsplänen der alten Basilika. Bei allen sonstigen Unterschieden stimmen diese darin überein, daß schon jetzt etwa vierzig Prozent der ehemaligen Grundfläche auf das deutsche Grundstück der Dormitio entfallen und damit für die Christen zurückgewonnen sind. Die Fundamente wurden seinerzeit nicht mit genügender Kritik fachmännisch auf ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Zeit untersucht. Darum muß die endgültige Entscheidung späteren genaueren Nachgrabungen auf dem muslimischen Friedhofe vorbehalten bleiben. Dort dürften fast sicher unter den Gräbern tief im Boden liegend die Apsiden des ersten byzantinischen Baues und der späteren Kreuzfahrerkirche noch nachweisbar sein.

Im Folgenden sollen die wichtigsten Tatsachen und Ereignisse zusammengestellt werden, welche die Geschichte uns über die Hagia Sion überliefert hat. Wir möchten dabei aber — leider geschah das von katholischer Seite nicht immer genügend — Sicheres von Unsicherem scheiden. Was zweifelhaft ist, soll auch als zweifelhaft hingestellt werden. Was wir darlegen, stützt sich auf literarische und archäologische Belege; doch deuten wir die rein fachwissenschaftliche Seite dem Charakter dieser Zeitschrift entsprechend nur an. Die Quellen fließen nicht gering; sprechen doch fast alle Pilgerberichte über die Hagia Sion. Doch wiederholen uns die älteren Urkunden vielfach genau die gleichen Angaben, so daß die Summe der berichteten Tatsachen schließlich nicht ins Übermäßige wächst.[1]

---

[1] Aus dem einschlägigen Schrifttum sei angeführt der genannte Artikel Renards; das erwähnte Monumentalwerk von Vincent, das im Folgenden ausgiebig benutzt wurde — am Schluß seiner Abhandlung führt Vincent die meisten älteren Quellen im Auszuge an. Heidet, Das Hl. Sion oder die Stätte Mariä Heimgang: Das Heilige Land 43 (1899), S. 93 ff., 146 ff., 168 ff. Diekamp, Hippolytus von Theben. (Münster 1898), S. 96—113. Zahn, Neue kirchliche Zeitschrift 10 (1899), S. 377—429. Lemmens, Die Franziskaner im Hl. Lande (Münster 1919), S. 39 ff. Baumstark, Die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau und die Lokaltradition von Jerusalem: Oriens christianus 4 (1904), S. 371 ff. Dalman, Orte und Wege Jesu (Güterloh 1924), S. 331 ff. Graf, Die Einnahme Jerusalems durch die Perser 614: Das Heilige Land 67 (1923), S. 19 ff. Goussen, Über georgianische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems. M.-Gladbach 1923.

Die Geschichte „der Mutter aller Kirchen“ darf gewiß die Aufmerksamkeit aller Gläubigen beanspruchen, insbesondere aber der deutschen Katholiken, um so mehr, als der Heilige Vater uns Deutschen die Ehre erwiesen, das Benediktinerkloster der Dormitio, die großenteils auf dem Boden der Hagia Sion liegt, zur Würde einer Abtei zu erheben.

1. Der biblische Bericht.

Die Evangelien sagen uns betreffs der Örtlichkeit, wo der göttliche Heiland das letzte Abendmahl hielt, nur wenig. Zunächst ist sicher, daß es in Jerusalem stattfand. Der Heiland sendet nämlich von Bethanien kommend den Petrus und Johannes „in die Stadt“[1], das Passahmahl zu bereiten. Sodann durfte man nach der in jener Zeit geltenden Rechtsanschauung das Passah nur im Bereich der Mauer von Jerusalem essen (Dalman). Auch die Frage der Jünger an den Heiland: „Wohin sollen wir gehen, um das Osterlamm für dich zu bereiten“[2], deutet dies an. Die Jünger sind überzeugt, daß sie es nicht in einer Höhle des Ölberges halten können, wo der Heiland so oft mit den Seinen weilte, noch auch im nahen Bethanien, das sie gerade verlassen haben. Aus ihrer Ungewißheit, wo Jesus das Passahmahl halten wolle, hören wir aber auch heraus, daß weder der Heiland noch die Jünger ein Haus in Jerusalem hatten. Die Stätte des Abendmahles wird bezeichnet als κατάλυμα[3], das ist als ein Empfangssaal, in dem auch Fremde zugelassen wurden, als ein Diwan, wo man die Reisenden beherbergte. Κατάλυμα bedeutet einen Ort, wo man das Mahl einnehmen kann; es vermag sogar mehr als dreißig Personen aufzunehmen.[4] Der Abendmahlssaal ist ferner ein ἀνάγαιον[5], ein Ort, der oberhalb des Erdbodens liegt. Origenes stellt sich darum auch den Heiland vor, wie er zu diesem Gemache emporsteigt. Die alten Übersetzer hatten offenbar manche Schwierigkeiten, dies Wort ins Lateinische zu übertragen; sie geben es nämlich durch die verschiedensten Wendungen wieder: stratum grande, locus stratus, locus medianus, pede plano locus, subterraneum. Hieronymus hat es mit coenaculum[6] übersetzt. Vielleicht konnte er keinen treffenderen Ausdruck finden. Endlich hören wir, daß es sich handelt um „einen geräumigen Saal, der mit Polstern belegt war“.[7] Man hat die Vermutung ausgesprochen, das Haus habe dem Nikodemus, dem Joseph von Arimathäa, Simon dem Aussätzigen, der Mutter des Johannes Markus, dem Evangelisten Johannes,

---

[1] Matth. 26, 18; Mark. 14, 13; Luk. 22, 10. [2] Matth. 26, 17; Mark. 14, 12; Luk. 22, 9. [3] Mark. 14, 14; Luk. 22, 11. [4] Vgl. 1 Kön. 9, 22. [5] Mark. 14, 15; Luk. 22, 12. [6] Mark. 14, 15; Luk. 22, 12. [7] Mark. u. Luk. a. a. O.

dem hl. Jakobus gehört. Das sind Möglichkeiten, über die das Evangelium sich nicht näher ausspricht.

Noch ein zweitesmal lesen wir in den heiligen Büchern von einer Versammlungsstätte der Apostel. Nach der Himmelfahrt des Herrn kehrten die Apostel „von dem Berge, der Ölberg heißt und nahe bei Jerusalem liegt, einen Sabbatweg davon entfernt, nach Jerusalem zurück. Dort angekommen, gingen sie in den oberen Saal hinauf (ὑπερῷον), wo sie verblieben".[1] Hieronymus übersetzte ὑπερῷον ebenfalls mit coenaculum, während die alten Übersetzer superiora anwenden. Das Wort „verbleiben"— besonders in seiner griechischen Partizipialform: „sie waren verbleibend"— besagt, daß die Jünger die Gewohnheit hatten, dort zu verweilen. Wir gehen darum wohl nicht fehl, wenn wir auch manche andere Ereignisse, die sich um jene Zeit im Apostelkreise zutrugen, in diesen oberen Saal verlegen: die Erscheinungen des Heilandes am Osterabend und am achten Tage nach Ostern, die Wahl des Matthias, vor allem die Herabkunft des Hl. Geistes. Zwar wird manchmal diese Stätte ganz allgemein als „Haus" (οἶκος), als „Ort" (τόπος) bezeichnet. Die naturgemäße Erklärung läßt vermuten, daß es sich jedesmal um denselben Ort handelt. Sicher ist es nach dem Wortlaut schon in sich schwer, an verschiedene Plätze zu denken. Solche Obergemächer als Versammlungsstätten waren beliebt. So hält nach Apg. 20, 8 Paulus zu Troas in einem Obergemach seinen Gottesdienst. Die jüdische Überlieferung weiß uns mehrfach von derartigen Obergemächern zu erzählen, wo berühmte Lehrer das Gesetz erklärten. Wir haben uns den Apostelsaal wohl vorzustellen als eine Halle, wie sie im Morgenlande vielfach noch heute, besonders in Syrien, in Gebrauch sind. Solch ein Saal mußte in Jerusalem, dessen Häuser in engem Raum überaus dicht zusammengedrängt waren, ins Obergeschoß verlegt werden; die römischen Villen zeigten ihn stets zu ebener Erde.

Wir hören in der Hl. Schrift noch von einem weiteren Orte, wo sich die Christen Jerusalems zusammenfanden, dem „Hause der Maria, der Mutter des Johannes, der den Beinamen Markus führte". Dort „waren viele versammelt und beteten".[2] Petrus, aus dem Kerker von einem Engel befreit, klopft an die Türe dieses Hauses; Jakobus und die Brüder sind aber nicht dort.

Zwei Fragen erheben sich nun:

1. Ist das Obergemach, in dem die Jünger nach der Himmelfahrt des Herrn versammelt sind, sagen wir kurz der Pfingstsaal, ein und

---

[1] Apg. 1, 12. [2] Ebd. 12, 12.

derselbe Platz mit dem Hause der Mutter des Johannes Markus? Die Möglichkeit bleibt gewiß offen, da die Hl. Schrift nichts Bestimmtes darüber aussagt. Doch sprechen schwerwiegende Gründe dafür, daß hier nur das kleine Haus eines Jüngers, nicht aber der gewöhnliche Betort der bereits zahlreichen Gemeinde bezeichnet ist.

2. Ist der Pfingstsaal identisch mit dem Abendmahlssaale? Sicher handelt es sich jedesmal um ein Obergemach, also um einen ähnlichen Ort, da im Urtexte sinnverwandte Worte (ὑπερῷον, ἀνάγαιον) für beide gebraucht werden. Doch lassen sich auch hier aus der Hl. Schrift unumstößliche Gründe für die Gleichsetzung nicht beibringen. Daß Hieronymus in seiner Bibelübersetzung für beide Plätze das Wort coenaculum gebraucht, ist offenbar nicht entscheidend, zumal der heilige Kirchenlehrer in seiner Beschreibung der Sionskirche[1] mit keinem Worte des letzten Abendmahles gedenkt. Anderseits ist es doch nicht ausgeschlossen, vielmehr sehr naheliegend, in beiden Fällen an dieselbe Stätte zu denken. Es ist sehr wohl denkbar, daß sich die Apostel in den Besitz des Abendmahlssaales setzten, um dort ihre Zusammenkünfte abzuhalten, der fromme Hausherr ihnen nicht bloß am geheimnisvollen Abend des Hohen Donnerstags und zur einmaligen Feier des Passahmahles, sondern auch später und für immer den denkwürdigen Saal zu den heiligen Feiern überließ.

2. Das Sionskirchlein bis zum Neubau im 4. Jahrhundert.

Als die Christengemeinde nach der Zerstörung Jerusalems zurückkehrte, suchte sie wieder in den Besitz der Stätte zu gelangen, die ihren Ursprung gesehen hatte. Epiphanius berichtet (392) darüber: Der Kaiser Hadrian kam „nach Palästina, das auch Judäa genannt wird, 47 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems. Er ging hinauf nach Jerusalem, der berühmten und namhaften Stadt, die Titus, der Sohn des Vespasian, im zweiten Jahre seiner Herrschaft zerstörte. Er fand die Stadt dem Erdboden gleichgemacht und das Heiligtum Gottes zertreten, ausgenommen wenige Wohnungen und die kleine Kirche Gottes, die an dem Orte stand, wo die Jünger vom Ölberge nach der Himmelfahrt des Herrn zurückkehrend, in den hohen Saal hinaufstiegen. Dort war sie nämlich aufgebaut, im Sionsviertel, das der Zerstörung entging, ebenso wie eine Anzahl Häuser um den Sion herum“. Dieses damals der Zerstörung entgangene Viertel umfaßte den dem Tempel gegenüberliegenden Stadtteil beim

[1] Brief 108, Migne, Patr. Lat. 22, Sp. 884.

Herodespalast, vor allem den Südwesthügel, der auch heute Sion genannt wird. Dort stand also das Obergemach des Pfingstfestes als Kirchlein und als Mittelpunkt der christlichen Gemeinde Jerusalems. Von den großen Umbauten Hadrians wurde es nicht betroffen, da dieser Kaiser es in den Umfang seiner von Grund auf neu errichteten Aelia Capitolina nicht miteinbezog. Es überstand alle Prüfungen des zweiten Judenaufstandes, selbst die Vertreibung der Judenchristen, da die Gemeinde, wie Eusebius berichtet, auch Heidenchristen umfaßte, denen der Aufenthalt in der heiligen Stadt nicht untersagt war.

Zwar haben wir aus den ersten drei Jahrhunderten selbst keine Nachricht über das älteste Sionskirchlein des Südwesthügels. Aber die folgenden Jahrhunderte waren immer überzeugt, daß auf diesem Sion (Südwesthügel) die junge Kirche ihr Gotteshaus hatte. Niemals wird eine andere Meinung laut. Das ist um so bemerkenswerter, als von 335 an die kaiserliche Grabkirche (Anastasis und Martyrion) als Haupt- und Bischofskirche Jerusalems auftritt. Aber niemals wird die Grabkirche oder sonst ein anderes Gebäude als ältestes Kirchlein aufgezeigt, sondern stets die Stätte auf dem Sion. Das Rundschreiben des Presbyters Lukianos von Kaphargamala (416) nennt die heilige Sion „die erste Kirche", wo Stephanus Erzdiakon war. Theodosius (530) sagt: „Sion hat unser Herr Christus mit den Aposteln gegründet." Hippolytus (700) bezeugt es dadurch, daß er die Bischofsweihe des ersten Bischofs von Jerusalem dorthin verlegt. Eine Inschrift in der von Bischof Perpetuus (460—490) erbauten Martinusbasilika meldet, der Bischofsstuhl des hl. Jakobus befinde sich in der Sionskirche; der Mönch Alexander (540) versichert, daß die Gläubigen nach der Zerstörung Jerusalems sich zur Wahl des zweiten Bischofs Simeon „in der heiligen Sion" versammelt hätten.

Diese älteste Versammlungsstätte wird ständig Sionskirche genannt. Zur Erklärung dieses Namens diene folgendes. Das alte Sion (Jebusiterfeste, Davidsstadt) lag wohl nach der heute fast allgemeinen Annahme der Gelehrten nicht auf dem heutigen Sion, dem Südwesthügel, sondern auf dem sog. Ophel, dem Südosthügel. Die Stadt wuchs und dehnte sich nach Norden über den Tempelberg aus, dann später auch über den westlichen Höhenzug und umfaßte auch den Südwesthügel. Der Name wuchs aber mit der Stadt. Da kam die Zerstörung unter Titus. Was Hadrian über den Ruinen neu aufbaute, erhielt auch einen neuen Namen: Aelia Capitolina. Der Südwesthügel, wo noch einige Häuser der alten Stadt erhalten waren, blieb von der neuen ausgeschlossen. Was war natürlicher, als daß man dieser alten Häuser-

gruppe auch den alten Namen Sion beließ? Und so finden wir, daß seit den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung der Südwesthügel mit besonderem Vorzug Sion, die dort befindliche Kirche Sionskirche genannt wird. Hinzu kam noch ein anderes. Der Südosthügel und teilweise auch der Südwesthügel war nach der Zerstörung Jerusalems wie noch heute öde und verlassen. Sion hatte aber schon früh eine mystische Bedeutung angenommen. Es bezeichnete das gesetzestreue Judentum. Die Christen übernahmen das Wort und dessen Sinn und betrachteten sich selbst als das vom Herrn auserwählte Volk, als das in den heiligen Schriften verkündete und gepriesene neue Sion. Darum hören wir von den Vätern, daß jede christliche Kirche sich Sion nennen kann. Welche Kirche hätte aber mehr diese Bezeichnung verdient als jene, wo das neue Israel geboren wurde, von wo alle anderen das Evangelium empfingen? So war es natürlich, daß auf den Südwesthügel, wo die erste Kirche Gottes als bauliche Verkörperung der Urgemeinde lag und die Christen sich immer wieder versammelten, der Name Sion übertragen wurde, oder besser gesagt, an ihm in einem besonderen Sinne haften blieb?

Die literarischen Quellen sagen uns über diese allmähliche Verschiebung des Namens Sion nichts, eben weil sie so von selbst gekommen war. Man war sich schließlich dieser Neubenennung gar nicht mehr bewußt; man glaubte, schon zur Zeit Davids sei auf dem Südwesthügel die Festung und die königliche Residenz gewesen. Darum wird vom vierten Jahrhundert an bis auf unsere Tage irrtümlich auf dem Südwesthügel der Turm Davids gezeigt. Wie einst auf dem alten Sion, dem Südosthügel, Burg und Heiligtum (= der Tempel) lagen, so auch auf dem neuen Sion, dem Südwesthügel, Burg und Heiligtum (= die Sionskirche). Auf dem neuen Sion verwirklichten die Apostel nach Auffassung der christlichen Antike das Wort des Isaias: „Von Sion wird das Gesetz ausgehen." Hier sah man erfüllt das Wort des Psalmisten: „Die Stadt auf heiligen Bergen hat der Herr lieb, die Tore Sions mehr als alle Zelte Jakobs." Anderseits sah man aber auch in der Verödung, die hier seit Titus herrschte, die Drohungen der Propheten erfüllt.[1] Einst war hier „der Herd, an dem die Söhne Judas, die gottergebenen Propheten, die Priester und Lehrer jeglicher Nation, sich mit Eifer dem Studium und der Ausübung der prophetischen und göttlichen Worte widmeten" (Eusebius). Das alles war jetzt „in Staub und Asche aufgelöst"; „selbst die Tore und das Feld und die Ruinen weisen den

[1] Mich. 3, 12; Jer. 26, 18; Is. 1, 8.

Zorn des Herrn; wenn wir es auch verkennen würden, die Augen selbst weisen uns den Zorn des Herrn" (Hieronymus). Die Gebäude wurden als Steinbruch benutzt, „wo alle die, welche die Stadt bewohnen, sich mit Material versehen, um ihre Privathäuser zu errichten und gemeinsame Bauten und öffentliche Gebäude" (Eusebius). Der Sion „wird gepflügt und besäet, wie Isaias der Prophet es verkündet" (Pilger von Bordeaux).

Das ist somit ein sicheres Ergebnis, „daß die Christen im vierten Jahrhundert überzeugt waren, südlich vom römischen Jerusalem einen Bau zu besitzen, der in die Zeit der Apostel zurückreichte und im Oberstock ihren ersten Versammlungsraum enthielt" (Dalman).

3. Die Hagia Sion vom vierten Jahrhundert bis 614.

Im Jahre 333 spricht der Pilger von Bordeaux ausdrücklich vom Sion, wenn er uns auch keine weiteren Angaben über einen hohen Saal oder über eine neue Kirche daselbst macht. Wenn Konstantin oder Helena dort eine Basilika gebaut hätte, wie erst später behauptet wird,[1] so wäre dessen gewiß durch den Pilger oder Eusebius Erwähnung geschehen. Letzterer zumal hätte bei den verschiedenen Gelegenheiten, wo er von den Gebäuden spricht, die der Freigebigkeit dieser Fürstlichkeiten ihr Dasein verdanken, dazu Anlaß gehabt. Vielleicht beabsichtigte Konstantin auch schon, so meint Vincent, auf dem Sion eine große Basilika zu errichten. Aber solange man an der Basilika des heiligen Grabes baute, war dies wohl unmöglich, da kein anderer gottesdienstlicher Raum zur Verfügung stand. Es kam hinzu, daß der Bau der Bethlehem- und Eleonakirche alle künstlerischen und finanziellen Kräfte in Anspruch nahm. Bis zur Vollendung der Grabeskirche blieb die Sionskirche bischöfliche Kathedrale und der Mittelpunkt des christlichen Lebens in Jerusalem. Ende 335 war das heilige Grab zwar vollendet; aber da starb Konstantin 337. Vor 337 ist also eine neue Sionskirche nicht erstanden.

Über die Zeit ihres Neubaus gibt uns Nachricht der georgianische Kalender von Jerusalem[2]. Er hat im Pariserkodex am Freitage nach dem sechsten Fastensonntage die Eintragung: Gedächtnis des Erzbischofes Johannes von Jerusalem, „der zuerst Sion erbaute", und des Modestus, der Sion wieder aufbaute. Dieser Jahannes kann kein anderer sein als Johannes II. (386—417). Wir werden darum die Erbauung der Sionskirche in seine Zeit verlegen müssen. Damit würde überein-

[1] Leben Konstantins und Helenas, Revue de l'Orient chrétien, 1905, S. 167.
[2] Goussen a. a. O. S. 17.

stimmen, daß Gregor von Nyssa in seinem Berichte über die Wallfahrt nach Jerusalem den Sion noch nicht zu den berühmten Stätten rechnet. Ebenso paßt diese Annahme zu dem Pilgerberichte Ätherias (um 390), der voraussetzt, daß die Sionskirche erst kürzlich errichtet ist.[1]

Diese neue Sionsbasilika stand an der gleichen Stelle wie die alte: „Auf dem Sion ist jetzt eine andere Kirche, an der Stätte, wo einst nach Christi Leiden die Menge mit den Aposteln versammelt war" (Ätheria). Schon bald erlangte sie Berühmtheit. Gegen 415 wird sie von Lukianos „die heilige Sion" genannt und um 530 vom Archidiakon Theodosius „Mutter aller Kirchen", Bezeichnungen, die sich dann einbürgern. Alle Quellen sagen uns, daß die Basilika sehr geräumig war. Der Breviarius von Jerusalem (590) nennt sie „eine recht große Basilika"; der Mönch Alexander (540) „die große und heiligste Sion, die Mutter aller Kirchen". Die Mosaikkarte von Madaba, auf der die Heiligtümer Jerusalems dargestellt sind, zeichnet die Kirche auf dem Sion als die größte. Sie hat dort ein Ziegeldach, einen dreieckigen Giebel, ein Doppelportal und einen monumentalen Anbau (den Abendmahlssaal?).

Besondere Feiern fanden in dieser Kirche nach Ätheria jeden Mittwoch und Freitag des Jahres statt, am Abend des Ostertages, der die Erscheinung Christi bei den Aposteln sah, am Sonntage nach Ostern, an dem der Herr den Jüngern samt Thomas erschien, an Pfingsten in Erinnerung an die Herabkunft des Hl. Geistes. Der georgianische Kalender verzeichnet am 26. Dezember Synaxis in Sion, Gedächtnis Davids und des Jakobus, des Herrenbruders und ersten Bischofs von Jerusalem; am 27. Dezember Synaxis in Sion, im Diakonikon Gedächtnis des hl. Stephanus; ebenso ist Synaxis in Sion am dritten Tage der Epiphanie (8. Jan.) und am fünften Tage von Kreuzerhöhung (18. Sept.).

Besonders bedeutsam erscheint die Frage: Welche Geheimnisse wurden in der Hagia Sion verehrt?

1. Sicher galt die Sionsbasilika — dafür berief man sich auf alte Überlieferung — als Stätte der Geistsendung. Die neue Basilika trat da einfach das Erbe des früheren Kirchleins an. Zeugen dafür, daß diese Überlieferung am Sion haftete, sind Cyrill von Jerusalem (348), Epiphanius (390), Hieronymus (386) in seinem 53. und 54. Briefe, die Pilgerin Ätheria (um 390). Wenn im sechsten Jahrhundert Theodosius, Antonius von Piacenza und der Breviarius von Jerusalem auch darüber schweigen, so ist doch die Fortdauer dieser Überlieferung für das

[1] Vincent will den Bau, gestützt auf Cyrills 16. Katechese, schon in die Jahre 337—347 verweisen; doch folgt dies aus dem Texte nicht.

fünfte bis siebte Jahrhundert vollkommen gesichert durch die Inschrift in der von Bischof Perpetuus (460—490) erbauten Martinuskirche zu Tours, durch Eustratios von Konstantinopel (582), durch den Mönch Alexander von Salamis auf Cypern (etwa 540), durch die in Jerusalem gebräuchliche Liturgie des hl. Jakobus in allen vier Rezensionen (6. Jahrh.), durch den Patriarchen Sophronios (638), den gallischen Pilger Arkulf (um 685) und Hippolyt von Theben (650—750).

Da aber schon nach der Hl. Schrift der Saal der Erscheinungen Jesu und der Pfingstsaal eins sind, so hielt man die Sionsbasilika damals auch für die Stätte, wo der Heiland hinter verschlossenen Türen erschien, so schon im vierten Jahrhundert die Pilgerin Ätheria, später Sophronios, Hippolyt von Theben, Hesychius von Jerusalem u. a. Daß man zu jener Zeit die Sionsbasilika auch als die älteste Versammlungsstätte der Gläubigen ansah, sagten wir bereits.

2. Wurde damals in der Sionsbasilika auch der Ort des letzten Abendmahles verehrt? Aus den ersten Jahrhunderten ist uns kein Zeugnis erhalten. Hieronymus schweigt ebenfalls; der Brief an Paula und Eustochium De assumptione B. Mariae, der hierfür angeführt werden könnte, stammt nicht von ihm, sondern aus dem siebten Jahrhundert. Die Jakobusliturgie und die Peregrinatio Aetheriae berichten nichts von einer derartigen Überlieferung. Die Texte, die man aus Petrus von Sebaste (gest. 392), aus dem Priester Hesychius (gest. gegen 440) und aus dem Martyrer Theodor angeführt hat, werden von strenger Kritik als nicht beweiskräftig bezeichnet. Ferner suchen einige Schriftsteller, durch die Liturgie in der Grotte der Eleona (=Ölbergkirche) verleitet, die Stätte des Abendmahles in der Höhle des Ölberges, jedoch im Widerspruch mit der Hl. Schrift. Selbst die Tatsache, daß die Gründonnerstagsfeier sowohl im vierten wie im achten Jahrhundert nicht in der Sionskirche, sondern im Martyrion, der eigentlichen Pfarrkirche Jerusalems stattfand,[1] zeugt nicht gegen die Abendmahlsstätte auf Sion. Die gottesdienstliche Hauptfeier war nicht notwendig an die geschichtliche Stätte des betreffenden Geheimnisses gebunden. Das Fest der Himmelfahrt Mariä wurde z. B. gleich nach seiner Einführung unter Kaiser Maurikios nicht in Jerusalem selbst, sondern eine Stunde südlich der Stadt, in der neuerbauten Mutter-Gotteskirche beim dritten Meilensteine am Wege nach Bethlehem, von Bischof, Geistlichkeit und Volk gefeiert, einer Stätte, an die gewiß niemand das Hinscheiden oder das Grab Marias verlegte. Die Kirche ehrte den Brunnen, wo einst Maria

[1] So Petrus der Iberer † 491, Theodosius 525, der Anonymus von Piacenza 570.

gleich allen müden Wanderern auf dem Wege zur Volkszählung gerastet hatte: τοῦ καθίσμου, also Maria Rast.[1] In gleicher Weise konnte auch die Gründonnerstagsfeier in die kaiserliche Basilika am heiligen Grab verlegt worden sein, ohne damit zu verneinen, daß sie nach geschichtlichen Erwägungen einer anderen Stätte zukäme. War diese denn ganz unbekannt? Das Evangelium läßt die Jünger von der Ölbergseite her zur Stadt kommen und durch einen Wasserträger ins Stadtinnere geleiten. Also lag das Haus, zu dem sie geführt wurden, wohl auf dem Wege von der Quelle oder dem Ausflusse der Wasserleitung; es konnte sich auf dem Südwesthügel befinden, wo uns die allerfrühesten Zeugnisse ein christliches Heiligtum zeigen, das des Pfingstfestes. Gar bald werden die Berichte deutlicher: Ausdrücklich wird der Saal des Hl. Geistes dem des letzten Abendmahles gleichgesetzt. Was der hl. Hieronymus uns nicht sagt, das bezeugt vielleicht noch zu seinen Lebzeiten die Doctrina Addaei. Mag auch in weiteren Kreisen die syrische und hieronymianische Bibelübersetzung, die für die Stätte des Abendmahles und des Pfingstwunders das gleiche Wort anwenden, diese Annahme gefördert haben, so ist doch weder aus dem engeren Kreise Palästinas, noch aus den weiten griechischen Kreisen, in deren heiligen Büchern die Worte verschieden sind, ein annehmbares gegenteiliges Zeugnis bekannt. Um so mehr kennen wir die in der nächstfolgenden Zeit allgemeine Überzeugung, in der Sionsbasilika die Stätte des letzten Abendmahles zu besitzen. So sagt im sechsten Jahrhundert der Breviarius von Jerusalem betreffs der Sionsbasilika: „Dort lehrte der Herr seine Jünger, als er mit ihnen speiste.“ Ähnlich bezeugen die Hagia Sion als „Kirche des Abendmahles“ noch im sechsten Jahrhundert Eutychius von Konstantinopel und Alexander von Cypern, im siebten Jahrhundert Sophronius von Jerusalem und der armenische Schriftsteller Anastasios. Ein armenischer Pilger namens Joseph sieht um 660 in der Sionsbasilika ein Gemälde mit der Darstellung des letzten Abendmahles.

Inwiefern diese Überzeugung des fünften bis siebten Jahrhunderts berechtigt war, läßt sich heute nicht mehr feststellen. Es wäre möglich, daß sie auf einen Irrtum zurückginge: vom Obersaal des Pfingstfestes schloß man auf den Obersaal des Abendmahles, was durch die ähnliche Örtlichkeit und durch die Übersetzung von ἀνάγαιον und ὑπερῷον

---

[1] Diese Bemerkungen stammen aus der Feder des P. Mauritius Gisler O. S. B. — Besonders beachtenswert ist die Wahl der Gesänge und Lesungen nach dem Armenischen Lektionar: Ps. 132, 8; Js. 7, 10—15; Gal. 3, 29—4, 7; Ps. 110, 1; Luk. 2, 1—7. Conybeare, Rituale Armenorum (Oxford 1905), S. 526.

nahegelegt war. Die Annahme kann sich aber auch auf zuverlässige mündliche oder schriftliche Überlieferungen aus älterer Zeit stützen, die uns verloren gegangen sind, so daß uns also die Überlieferung hier die volle Wahrheit vermittelt. Der eine Schriftsteller berichtet uns eben bloß dieses, der andere bloß jenes Moment aus einer zusammenhängenden Überlieferung heraus; daß die Abendmahlstatsache auf Sion nicht früher bezeugt ist, kann bloß zufällig sein. Sicher ist auf alle Fälle dies: „Wenn auch das Abendmahl im jetzigen Coenaculum nicht eingesetzt wurde, ist doch das Gedächtnis an Jesu Sühnetod hier frühzeitig gefeiert worden. Der Kelch, den die Jünger segnen, und das Brot, das sie brechen, hat hier seine älteste Heimstätte“ (Dalman).

3. Im sechsten Jahrhundert wollen Pilger in der Hagia Sion das Haus der Maria, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus finden, das Haus, wo der Heiland weilte, wenn er nach Jerusalem kam; so Theodosius, der Mönch Alexander, der Breviarius von Jerusalem. Der Anonymus von Piacenza verlegt dorthin auch das Haus des Jakobus. Viel verehrt war die Säule, an die der Heiland bei seiner Geißelung gebunden war: so schon der Pilger von Bordeaux im Jahre 333. Der Kordel, mit der man sie maß, schrieb man besondere Kraft zu. Im sechsten Jahrhundert wird die Dornenkrone gezeigt; die Dornen waren geblieben, die Blätter aber vertrocknet. Darum galt die Basilika als Passionsheiligtum und fand hier an den der Buße und dem Fasten gewidmeten Tagen Mittwoch und Freitag die Non statt. Auch eine Lampe (?) wird genannt, die der Herr beim letzten Abendmahle benützte. Im Jahre 415 wurde der Leib des hl. Stephanus hierher in das Diakonikon übertragen. Genannter Breviarius und Anonymus wissen noch von Steinen, mit denen der Erzdiakon gesteinigt wurde. Letzterer nennt weiterhin manch andere Heiligtümer, so das Horn, aus dem David gesalbt wurde, den Eckstein, den der Herr gelegt hat, einen Stein, in dem das Kreuz des hl. Petrus zu Rom stand, sowie den Kelch der Apostel.

4. Die Basilika vom Jahre 614 bis zu den Kreuzzügen.

Im Jahre 614 drangen die Perser mit Feuer und Schwert vor und verwüsteten die heilige Stadt. Viele Christen starben „vor den Toren der Hagia Sion“. Man fand dort 2270 Leichen. Vom Gipfel des Ölberges aus klagten der Patriarch Zacharias und sein Volk über „die brennende heilige Auferstehung und die rauchende Sion“. „Eine Flamme wie die eines Ofens stieg bis zu den Wolken empor und brannte“, sagt um 620 Antiochus Strategios. Aber der Abt Modestus vom

Kloster des hl. Theodosius bemühte sich bald darauf, die Basilika wiederherzustellen. Darum fand in ihr alljährlich am Freitag der sechsten Fastenwoche und am 17. Dezember das feierliche Gedächtnis des hl. Modestus statt. Die wiederhergestellte Basilika wahrte ihre alten Maße. Sie hatte nach dem Commemoratorium de casis Dei (808) eine Länge von 57,91 m und eine Breite von 38,61 m, war also gut um ein Drittel größer als die Basilika von Bethlehem. Mit Blei gedeckt, verfügte sie in ihrem Innern gemäß einer armenischen Beschreibung über einen herrlichen Wald von achtzig durch Bogen verbundenen Säulen — eine Zahl, die sich sehr wohl annehmen läßt, wenn man sie auf vier Reihen, das ist fünf Schiffe verteilt.

Die noch erhaltenen großartigen Grabanlagen in den Felswänden des Hinnontales beweisen, wie zahlreich und hochangesehen die Geistlichkeit der Hagia Sion in der Blütezeit war. Zur Zeit Karls des Großen wohnten bei ihr neben siebzehn Klerikern auch zwei Reklusen, nach Beda und Eucherius damals auch viele Mönche. „Der Berg Sion ist auf der einen Seite, die nach Norden schaut, ganz angefüllt mit Wohnungen der Kleriker und Ordensleute; die Ebene oben nehmen die Zellen der Mönche ein, welche die Kirche umgeben." Das georgianische Rituale nennt daselbst noch das Kloster des hl. Pessarion und jenes vom Priester Petrus. 786 wird auch ein Frauenkloster erwähnt.

Die Liturgie entfaltet sich in der neuen, herrlichen Basilika in einer Pracht, die sie sich vordem in der engen, bescheidenen Apostelkirche versagen mußte. Jetzt ist jeden Freitag der Fastenzeit bischöfliche Statio in der Hagia Sion; ebenso Mittwoch und Donnerstag der dritten Fastenwoche, Montag, Dienstag und Mittwoch der vierten Fastenwoche, fast alle Tage der fünften, und zwar zur Non. Besonders bedeutungsvoll ist der Freitag vor Palmsonntag, der auf die Katechumenen eingestellt ist. Trotzdem die Hagia Sion als Stätte des Abendmahles gilt, bleibt doch die Messe am Gründonnerstag wie in der früheren Zeit im Martyrion; man liest dort den Verrat des Judas, die Wahl des Matthias sowie die Einsetzung der Eucharistie nach Paulus und dem Evangelium. Nach dem Typikon der Anastasiskirche aus dem zehnten Jahrhundert hat man allerdings später die Sache geändert: der Patriarch vollzieht die Weihe des Chrisams in der Sionskirche, feiert dort die Liturgie des Jakobus und nimmt die Fußwaschung vor. Man beobachtet anderseits aber auch in etwa noch die alte Gewohnheit des Gründonnerstags, insofern der Erzpriester eine Oblatio auf Kalvaria hält. Die Vigilien werden sowohl in der Kirche der Auferstehung von der dortigen Priesterschaft wie auch in der Sionsbasilika

von den Hagiosioniten gefeiert. Wie vordem fand auch am Osterabend und in der Pfingstnacht auf dem Sion Gottesdienst statt.

Die schon früher in der Basilika genannten Heiligtümer werden beim Persereinfall und bei der islamischen Eroberung der Stadt gerettet; sie finden sich später wieder in dem Restaurationsbau des hl. Modestus, der gewiß die alte Pracht nicht wieder erreichte, aber doch von den Pilgern wegen seiner Großartigkeit bewundert wird. Die Geißelsäule wird in der Mitte der Basilika gezeigt, die Stätte des Abendmahls im Nordosten, die Herabkunft des Hl. Geistes im Südosten.

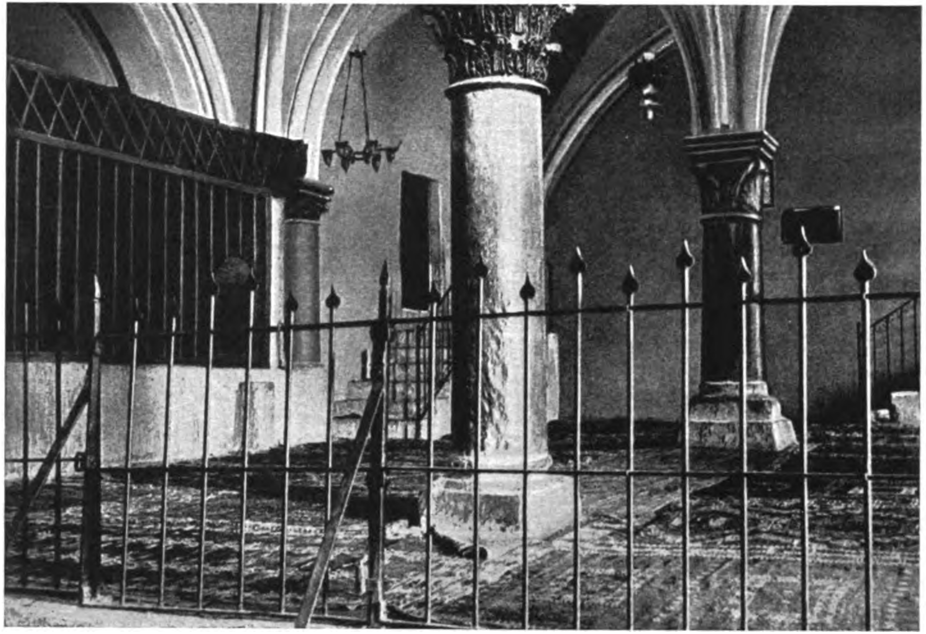
Im achten bis zehnten Jahrhundert hören wir von Hippolytus von Theben, Germanus von Konstantinopel, Johannes von Damaskus, Epiphanius Monachus, Johannes Kyriotes und Simon Metaphrastes, der Sion sei das Haus des Evangelisten Johannes gewesen. Der Patriarch Sophronios, der sonst dem Leben des hl. Johannes mit Vorliebe nachgeht, berichtet aber nichts davon. Ja, diese Ansicht ist wenig in Einklang zu bringen mit Matth. 26, 18. Darum wird sie von Michael Glykas heftig bekämpft. — Und noch ein weiteres ist beachtenswert; man beginnt die Vorstellung vom Grabe Davids mit dem Diakonikon zu verbinden, wo einst Stephanus ruhte. Wenn hier auf dem Südwesthügel der alte Sion war, wie man damals vermutete, so mußte hier nach 1 Kön. 2, 10 und Apg. 2, 29 auch das Grab Davids sein. Andere suchten allerdings das Grab Davids damals in Gethsemane oder in Bethlehem.

Vor allem aber hören wir in dieser Zeit zum ersten Male klar ausgesprochen: der Sion ist die Stätte des Heimganges der Gottesmutter. Joh. 19, 26 legt es nahe, daß die Gottesmutter ebenso wie der Jünger, dessen Obhut sie anvertraut war, auf die Dauer in Jerusalem ihren Wohnsitz hatte. Die vereinzelte Mutmaßung, daß die Gottesmutter in Ephesus gestorben sei, kann sich gegen die stärkere Überlieferung von Jerusalem nicht behaupten. Sie entsprang wohl einer Verwechslung der Gottesmutter mit einer andern Maria und dem Vorhandensein eines uralten Johannesheiligtums in Ephesus.

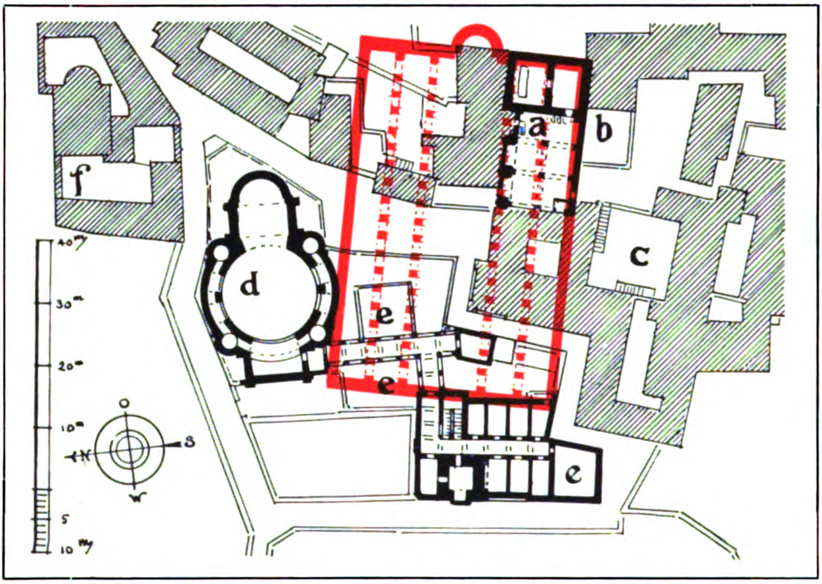
In Jerusalem ist seit alter Zeit der Name der Gottesmutter mit Gethsemane verknüpft. Einzelne Quellen verlegen dorthin ihr Wohnhaus. So um 570 Antoninus Martyr, der Bearbeiter der Johannesakten in einem Codex Ambrosianus, so der lateinische Transitus Mariæ. Auch feierte man gemäß dem georgianischen Kalender von Jerusalem (Handschrift von Paris und Lah'ili) am 15. August im Maurikiosbau das Gedächtnis der Theotokos, nach der Handschrift des Kreuzklosters ihren Heimgang. Der spätere griechische Text des Transitus und die

koptische Bearbeitung deuten aber an, daß das „Haus des Herrn", „das Haus, worin die Jungfrau war", von Gethsemane weit entfernt und nicht im Osten der Stadt lag. Dieser scheinbare Widerspruch, daß das Haus der Gottesmutter bald in Gethsemane, bald an einem von Gethsemane weiter entlegenen Orte angegeben wird, läßt sich wohl so am besten lösen, daß wir mit der späteren klareren Überlieferung nach Gethsemane das Haus, das ist das Grabheiligtum verlegen, ihr eigentliches Wohnhaus aber nach einer entfernteren Stätte. Sophronius (gest. 638) gibt diesen Wohnort noch näher an — den Sion. Er spricht von dem Steine, auf dem Maria (im Tode?) ausgestreckt war und von dem Heilungen in Strömen ausgingen. Von dieser Zeit an bezeugt den Tod auf dem Sion eine lange Kette: Arkulf, der armenische Pilger Joseph, Andreas von Kreta, Hippolytus von Theben, Beda Venerabilis, Willibald, Johannes von Damaskus, Epiphanios Hagiopolites (um 785). Von einem längeren Aufenthalte Marias in Sion sprechen Andreas von Kreta, Hippolytus von Theben, Johannes von Damaskus, Epiphanios Monachos; es kommt außerdem noch hinzu der Brief der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem an den Kaiser Theophilus (836).

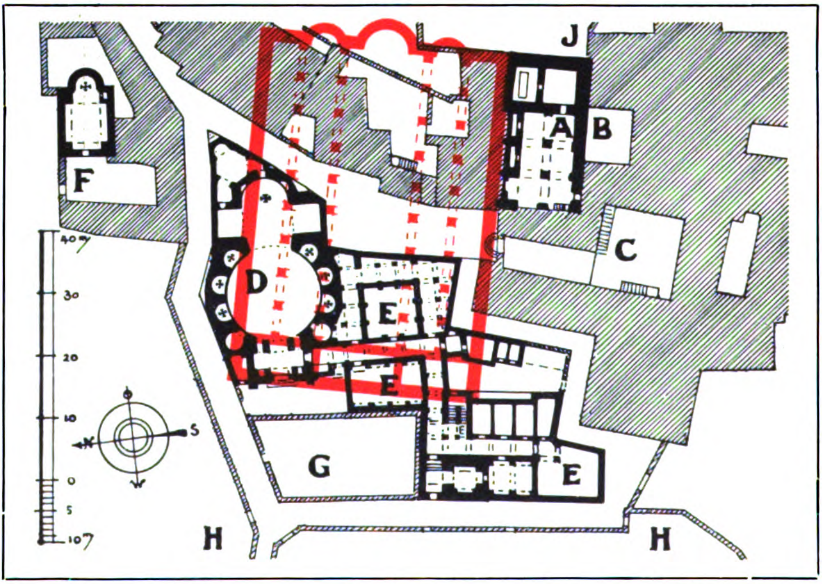
Es ist freilich schwer, zur vollen Gewißheit über solche Fragen zu gelangen in einem Lande, das seinen Urkundenschatz so schlecht gehütet hat wie Palästina, so daß wir jetzt die ältesten Nachrichten aus Pilgerberichten von Bordeaux und Piacenza, Schottland und Rußland, und aus georgischen Kalendern zusammensuchen müssen, anstatt sie an Ort und Stelle zu finden. Da bleibt Feld für Zweifel. Soll die Annahme, die Gottesmutter sei auf dem Sion gestorben, auf eine Verwechslung zurückgehen, nach der man Gethsemane bildlich Sion nannte, wie das Johannes Kyriotes ausspricht? Hat man irrtümlich aus dem Hause der Maria (Ap. 12, 12) ein Haus der Gottesmutter gemacht? Aus dem Hause des Johannes Markus das des vierten Evangelisten Johannes und damit auch das der Gottesmutter? Solche Irrtümer wären möglich. Aber nicht minder möglich, sogar recht wahrscheinlich ist es, daß die Dormitio auf dem Sion eine alte, gute Überlieferung darstellt, wenn auch die früheren Zeugnisse dafür wie in vielen anderen Fällen verloren sind. Es ist offenbarer Fehlschluß, wegen der Überfülle phantasievoller Legenden den geschichtlichen Kern in Abrede zu stellen. Ob auch der Epheu alles überwuchert, die Quadersteine der Ruinen bleiben doch darunter. Ohne Zweifel handelt es sich wenigstens um eine sehr ehrwürdige, ja eine der ehrwürdigsten, ältesten und glaubwürdigsten Überlieferungen unserer Marienheiligtümer.



Der Abendmahlssaal im heutigen Zustand



PLAN DER OBERGESCHOSSE. Die Hagia Sion nach P. H. Vincent.
a = Coenaculum. b = Einstiger Klosterhof der Franziskaner. c = Hof des Nebi Daûd. d = Kirche Mariä Heimgang (Galerien). e-e-e = Terrassen, Arkaden und Zellen des Klosters der Dormitio. f = Kaiphashaus: Armenische Kapelle mit Klösterchen.



PLAN DER ERDGESCHOSSE. Die Hagia Sion nach H. Renard.
A = Moschee (Davidsgrab). B = Einstiger Klosterhof. C = Hof des Nebi Daûd. D = Kirche Mariä Heimgang. E-E-E = Kloster der Dormitio. F = Kaiphashaus. G = Franziskanergrundstück (vormals amerikanischer Friedhof). H-H = Friedhöfe der verschiedenen christlichen Bekenntnisse. J = Friedhof der Muhammedaner.

Sicher ist jedenfalls, daß die Gottesmutter in den Tagen der Himmelfahrt Christi und des ersten Pfingstfestes im Pfingstsaale weilte und die Räume der Hagia Sion durch ihre Gegenwart heiligte (Apg. 1, 14).

5. Die Kreuzfahrerkirche des 12. und 13. Jahrhunderts.

Im Jahre 996 kamen die Anhänger Muhammeds, zündeten die Hagia Sion an und plünderten sie und das heilige Grab aus. Zwar wurde sie so gut als möglich wiederhergestellt, doch lag sie 1099 wieder in Ruinen. Die Mauern blieben aber so weit erhalten, daß die Kreuzfahrer noch ihre Schönheit bewundern und vor dem allgemeinen Sturm auf die Mauern Jerusalems sich dort zum Gebete vereinigen konnten. Zwischen der Basilika und den Stadtmauern hatte Raymund von Toulouse sein Lager aufgeschlagen und errichtete dort seine Belagerungsmaschinen, die ihn zum Herrn des südlichen Teiles der Stadt machten. Die Kreuzfahrer erstellten einen Neubau, wahrten aber dabei die alte Ausdehnung der Kirche. Betreffs der Maße sind wir zwar auf die sehr ungenauen Angaben des Surianus (1524) beschränkt, der die Ruinen nach dem Augenschein abschätzte. Er gibt ihre Länge und ihre Breite auf 54,80×27,40 m an, was ungefähr mit der Größe der alten Basilika übereinstimmt. Er erwähnt nur drei Schiffe; doch rechnet er sie vielleicht wie bei der Basilika von Bethlehem nach den außen sichtbaren Dachflächen. Die Holzdecke ward durch Gewölbe ersetzt. Eine Terrasse aus Steinplatten deckte die Kirche. Oben waren Schießscharten angebracht; Turm und Verteidigungswerke schützten sie gegen Angriffe des Feindes, den man außerhalb der Stadt stets fürchten mußte.

Die glühende Verehrung des Mittelalters für die Gottesmutter gab der Kirche den neuen Namen „Hl. Maria vom Berge Sion". Im Westen stand hinter einem Gitter ein Marmorkapellchen, das von einem unten viereckigen, oben runden Ziborium gekrönt war; dort las man die Inschrift: »Exaltata es sancta Dei genitrix super choros angelorum«: Du, heilige Gottesmutter, bist erhoben über die Engelchöre. Das Kapellchen sollte das Gemach der Gottesmutter darstellen und wurde bald damit gleichgesetzt. Ein Mosaik bekleidete die Wand: Mariä Heimgang. Es zeigte dieselbe Anordnung, die in der syrischen Ikonographie begründet, durch das ganze Mittelalter ängstlich befolgt wurde und auch in der neueren Zeit sich in großen Linien erhalten hat: Jesus empfängt, umgeben von den Aposteln, die Seele der Gottesmutter. So berichten Daniel, Johannes von Würzburg, Theodorich, Phokas, alle im zwölften Jahrhundert. Im anderen Schiffe waren zwei über einander liegende Kapellen. In den unteren Teil verlegte man vor allem zwei

Begebenheiten: die Fußwaschung, die in der Apsis dargestellt war, und sodann die Erscheinung des Heilandes im Beisein des Thomas, die man zur Rechten sah. Diese untere Kapelle nannte man Galiläa, weil der Herr hier den Galiläischen Jüngern erschien. Zur oberen Kapelle führte eine Treppe von etwa dreißig Stufen empor. Man zeigte dort am Ende in der Apsis den Abendmahlssaal und mehr nach Süden die Stätte des Pfingstfestes. Die Kapelle war durch Säulen, die das Gewölbe trugen, in zwei Teile geschieden und mit Mosaiken geschmückt. Vielleicht überragte sie eine Kuppel. In der Koncha erblickte man die Herabkunft der feurigen Zungen. In der Basilika selbst zeigte man die Geißelsäule sowie den Altar, wo der Leib des hl. Stephanus geruht hatte. Andere erwähnen bereits unter den Heiligtümern des Sion auch das Grab Davids, doch ohne es an eine bestimmte Stelle zu verlegen, wie es später geschah.

Im zwölften Jahrhundert versahen den Dienst an der Kirche Augustinerchorherren. Ihr Kloster, das an die Basilika grenzte, wurde bis 1170 durch einen Prior regiert, dann durch einen Abt. Sie führten den Titel »Prior montis Sion« und »Abbas ecclesiae montis Sion«. Einige Namen der Äbte sind uns überliefert. In „der ersten und Mutter aller Kirchen" wurde 1143 unter dem Legaten des Papstes eine Synode gehalten, um eine Angelegenheit der Armenischen Kirche zu ordnen. Ludwig VII. von Frankreich fand hier liebevolle Aufnahme und schenkte in Anbetracht der Sorge, mit der die Kanoniker ihn umgeben hatten, ihnen die Kirche vom hl. Samson in Orleans. Das Kloster stand unter der Jurisdiktion des Patriarchen. Dieser hielt daselbst an Pfingsten den Gottesdienst und predigte. Falls es ihm nicht möglich war, stand diese Ehre dem Prior des heiligen Grabes zu. Am Gründonnerstag kam der Patriarch feierlich vom heiligen Grabe, um in der Sionskirche die Aufnahme der Büßer, die Weihe der heiligen Öle und das feierliche Hochamt zu halten. Er war umgeben von den Abordnungen der verschiedenen Klöster. — Die Prozession am Bittage hatte zum Ziel die Sionskirche. Beim Einzug in die Kirche sang man eine Antiphon zu Ehren der seligsten Jungfrau und eine Kollekte; dann begab man sich zur hoch gelegenen Kapelle zum Hl. Geist, wo die Antiphon »Spiritus Domini replevit« erklang. Bei der Rückkehr in den Chor fand die Stationsmesse statt. — An Mariä Himmelfahrt zog man „nach dem Kapitel prozessionsweise zum Berge Sion, wo die glorreiche Jungfrau die Erde verlassen hat, und begab sich dann in das Tal Josaphat."

Das Klostersiegel zeigte auf der einen Seite die Herabkunft des Hl. Geistes, auf der anderen den Tod der seligsten Jungfrau. Die Abtei

bezog nicht geringe Einkünfte. Sie besaß die Südwestecke der Stadt und hatte das Recht, ein Stadttor zu öffnen. Außerhalb der Stadt gehörte ihr ein Weinberg bei Hakeldama, in der näheren und weiteren Umgebung Jerusalems viele Ländereien und Weinberge, so bei Askalon, Jaffa, Nablus, Sebaste, Cäsarea, Akkon und bis hinauf nach Antiochien und Tarsus.

Die Einnahme der Stadt durch Saladin 1187 hatte dank der Verehrung der Sarazenen für die „Mutter Jschas“ noch nicht sogleich die Zerstörung der Basilika unserer lieben Frau vom Berge Sion zur Folge. Die eingeborenen Christen durften vielmehr, wie uns Wilbrand erzählt, nach der Entrichtung einer Abgabe wieder von Kirche und Kloster Besitz nehmen. Sie zeigten 1212 den abendländischen Pilgern wie früher ihr Heiligtum. Dieser Friede dauerte aber nicht lange. 1219 befahl der Sultan von Damaskus, alles, was den Franken als Stützpunkt dienen konnte, niederzureißen. So mußte die mit Türmen und Bollwerken wohl befestigte Sionskirche nebst Kloster fallen. Die folgenden Pilger sahen auf dem Berge Sion nur Steinhaufen und einige Gewölbe. 1239 wurden die Versuche der Christen, die Mauern wiederherzustellen, von den Muhammedanern vereitelt. 1244 brachen die Charesmier über die Stadt herein und verwüsteten die heiligen Orte. Darum wird man sich nicht wundern, daß von der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts an die Quellen über die Hagia Sion nur wie über eine Ruine sprechen. Doch kann man noch die frühere Schönheit, die Größe und Anlage des Bauwerkes erkennen. Das Gemach der Dormitio in einer Ecke der Kirche und die doppelte Kapelle des Cœnaculum mit ihren zwei Altären werden noch besucht und in Pilgerberichten erwähnt. Ricoldus und seine Gefährten predigen und zelebrieren 1289 in der unteren Kapelle, aber „unter Seufzern und Tränen und unter großer Furcht, von den Sarazenen getötet zu werden.“

6. Die Franziskanerzeit.

Wenn auch die Mauern der ehrwürdigen Basilika als Steinbruch benützt werden, so kann man doch in der oberen und unteren Kapelle sowie in der Dormitio die heilige Messe feiern. Gegen Ende des zwölften Jahrhunderts hatte sich das muhammedanische Schatzamt die halbruinierten Gebäude des Sions angeeignet. Zwei Kaufverträge, im Archiv der Franziskaner aufbewahrt, bezeugen uns den ersten Erwerb durch die Minderbrüder. Eine für die heiligen Orte mit Liebe erfüllte Sizilianerin Margareta, „die beim Sultan stets in besonderer Gunst stand“, erwirbt am 15. Mai 1335 ein Terrain an der Südseite der alten Ba-

silika. Das Besitztum war begrenzt im Norden durch „die Mauern der Gewölbe, auf denen sich die unter dem Namen 'Ellîat Sahiun (= Cœnaculum) bekannte Kammer erhebt". Die Unterbauten und die Kapelle des Cœnaculum bleiben Eigentum des Staatsschatzes. Die Ordensleute verhandeln nun selber mit dem Kadi. Sie werden beschützt durch den Herrscher von Neapel, Robert II., den Enkel Karls von Anjou, des Bruders Ludwigs des Heiligen, und von seiner Gemahlin Sanzia, Tochter König Jakobs I. von Majorka, deren Freigebigkeit neue Erwerbungen gestattete. 1337 kann man noch ein anderes Stück, wohl Reste der alten Abtei, hinzuerwerben. Die Franziskaner beginnen in Eile einen neuen Klosterbau aufzuführen. Sie suchen sich gegen den Fanatismus der Muhammedaner zu sichern, ziehen um ihr Besitztum eine hohe Mauer und lassen nur einen niedrigen, leicht zu verteidigenden Eingang. Nach vielen Bemühungen erlangen Robert und Sanzia das Cœnaculum, die Kapelle, wo der Hl. Geist herabkam, und die Stätte der Erscheinung des Heilandes vor Thomas und den Jüngern. Eine Bulle Klemens VI. vom 21. November 1342 aus Avignon beurkundet die Errichtung des Klosters; es wohnen darin zwölf Religiosen, denen der Dienst am Cœnaculum obliegt. Da aber die Gebäulichkeiten für die Aufnahme der Pilger sehr klein sind, so erstellt die Florentinerin Sophia von den Erzengeln 1353 ein Pilgerhaus mit „vielen Zimmern" westlich vom Kloster, das der Guardian vom Sion unter seine Obhut nimmt. Infolge des Wachstums der Besitzungen der Franziskaner wird dies Hospiz für die Frauen reserviert. Im Jahre 1357 konnte noch eine Zisterne im Nordwesten, 1479 ein Garten im Südosten erworben werden. Das alte Franziskanerkloster ist noch heute an der Flanke des Cœnaculum zu erkennen.

Von einer größeren Umgestaltung des Cœnaculum durch die Franziskaner hören wir nichts. Doch müssen wir gewisse Veränderungen und Bauten aus damaliger Zeit auf Grund archäologischer Beobachtungen annehmen. Die Ostwand, die noch heute deutlich ältere Spuren zeigt, fand man am besten erhalten. Die Franziskaner ergänzten die fehlenden Mauern und bauten das Gewölbe, benützten aber dabei die verschiedenartigen Säulenbasen und Kapitelle und was sie sonst vorfanden. Wahrscheinlich hatten sie vor, eine größere Kirche auf dem Sion zu bauen, in der das Cœnaculum eine Empore gebildet hätte. Der Plan kam leider nicht zur Ausführung.

Inzwischen hatte sich die Legende vom Davidsgrab in der Sionskirche zum allgemeinen Volksglauben ausgewachsen. Zum ersten Male begegnet sie uns ausdrücklich im Reisebericht des spanischen Ju-

den Benjamin von Tudela um 1170, dem ein Glaubensgenosse in Jerusalem von der Entdeckung geheimnisvoller Gänge und der tief verborgenen Gräber Davids und Salomons im Bereich der Basilika erzählt. Dem Griechen Perdikas zeigt man achtzig Jahre später bereits das Grab Davids an seiner Stelle; ein Dominikaner von Bologna will es 1320 sogar berührt haben, wobei er wegen der Trümmermassen zu den anderen Gräbern nicht vordringen konnte. Einzelne arabische Schriftsteller bekämpfen die Echtheit selbst dann noch, als die Muhammedaner sich von neuem gewalttätig in den Besitz der sogenannten Grabkammer, das heißt des Untergemaches des Cœnaculum gesetzt hatten. Doch zuletzt wird sie nicht nur von Juden und Muhammedanern anerkannt, sondern selbst von den Franziskanern. Diese öffentliche Meinung wird immer mehr zu einer großen Gefahr für den Bestand des Sionsklösterchens, in dem man große Schätze vermutet. Im Obergemach bleibt der östliche Teil dem Pfingstgeheimnis geweiht, der westliche der Einsetzung der Eucharistie. Den ersten hat Herzog Philipp der Gute von Burgund zu einer zierlichen, spätgotischen Kapelle ausgebaut, die aber nach wenigen Jahren schon zerstört wird; nur eine einfache Terasse duldet man oberhalb des Grabes Davids. Die Mosaiken müssen dem Vandalismus der Muhammedaner weichen. Der andere Teil dient als Kapelle. Die Pilgerberichte erzählen uns manches von der Schönheit, Frömmigkeit und dem Reichtum dieser Stätte. Eine Treppe setzt den unteren Saal mit dem oberen in Verbindung. Im großen und ganzen ist alles wie früher erhalten.

In den Räumen der zerstörten Hagia Sion wird die Stelle der Dormitio und des Begräbnisses des hl. Stephan treu festgehalten. Ja, man sucht womöglich alle Andenken örtlich zu bestimmen. So zeigt man die Stätte, wo Johannes die heilige Messe las, wo die Gottesmutter der Betrachtung pflegte, wo der Apostel Matthias erwählt wurde, wo das Grab des greisen Simeon war, wo die Diakone gewählt wurden, wo Christus die Apostel aussandte, wo die Gottesmutter sich wusch und Wasser schöpfte. Ja, einige schauen in den Ruinen der Kirche sogar die Reste des Tempels.

Die liturgischen Feiern bleiben in etwa in Beziehung zu denen der früheren Zeiten. Am Gründonnerstag ist feierliches Hochamt in der Grabeskirche; auf dem Sion findet aber die Fußwaschung statt. Der Erscheinungen des Auferstandenen wird am Osterdienstag und am Sonntag nach Ostern besonders gedacht; das Pfingstfest und Fronleichnam wird mit besonderem Glanze begangen. An der Vigil von Mariä Himmelfahrt feiert man eine heilige Messe an der Stätte ihres

Heimganges. Die Liturgie für die Wallfahrten ist der römischen entnommen, weist aber auf die heiligen Stätten hin, z. B. »Panem de de cœlo hic præstitisti eis.« Leider können diese Feiern wegen der Verfolgungen nicht immer gehalten werden. Die Muhammedaner suchen die Mönche mehr und mehr ihres rechtmäßigen Besitzes zu berauben. Mit dem Haß gegen den christlichen Namen verbinden sie die Habgier; das wohlbestellte Kloster, die gepflegten Gärten, deren Gemüse einen weiten Ruf genießt, das Bestreben, aus der Zulassung der Christen zu den heiligen Stätten sich eine Quelle von Einkünften zu erschließen — das alles ist für den Muhammedaner mehr als eine starke Versuchung. Zunächst sucht man, 1438 und die folgenden Jahre, die Ordensleute durch Ermordung, Plünderung, Zerstörung einzuschüchtern. Von den Juden aufgestachelt schaffen die Ortsbehörden die schon früher geraubte angebliche Grabkammer Davids zur eigentlichen Moschee um; infolgedessen werden dort der Altar, die Bilder, die Skulpturen zerstört und dafür ein leeres Marmorgrabmal errichtet; die Verbindung des Raumes mit dem übrigen Gebäude bleibt gesperrt (1450). Die Türken setzen all dem die Krone auf. Ein Erlaß Solimans II. vom 13. März 1523 ordnet an, die Christen aus dem Kloster und der Kirche zu vertreiben. Demgegenüber ist es den Franziskanern nur möglich, einen Teil ihres Klosters zu retten. Eine Marmortafel in dem oberen Saal kündigt an, daß die Moslemin am 8. Januar 1524 „die Reinigung des Ortes von den Polytheisten" vorgenommen haben. Seitdem ist die Lage der Franziskaner sehr unsicher. Im Jahre 1551 werden sie endgültig unter dem Vorwande vertrieben, daß sie Waffen verborgen halten und ihre Nähe an der Stadtmauer für christliche Belagerer ein Stützpunkt sein könne. Sie richten sich 1559 in S. Salvator ein, wo bis dahin georgianische Mönche wohnten. Trotz dieser Übertragung behält der Obere der Franziskaner den Titel Guardian vom Berge Sion bei. Eine Bulle verleiht ihrer neuen Kirche 1561 alle Ablässe des früheren Heiligtums auf Sion. Die Reste der Hagia Sion verschwinden mehr und mehr; sie dienen zum Bau einer Herberge; das christliche Gebet im Cœnaculum wird untersagt.

Nach der Franziskanerzeit werden nur wenige Veränderungen vorgenommen. Der Abendmahlssaal bleibt unberührt. An der Stätte, wo man einst die Herabkunft des Hl. Geistes verehrte, über dem sogenannten Grabe Davids, werden zwei Zimmer gebaut, im größeren das Kenotaph des Erdgeschosses wiederholt, darüber eine mit Blei gedeckte Kuppel und ein Minarett errichtet. Auch im Innern des alten Klosters gibt es einige neue bauliche Einrichtungen. An den alten

Klosterhof werden kleinere Nebenhöfe angeschlossen und die ganze Gruppe nach Süden und Westen zu einem burgähnlichen Bau erweitert, der nur durch ein einziges großes Tor zugänglich ist. Bis auf den heutigen Tag ist das Cœnaculum in den Händen der Moslims. Der Zutritt hängt von der Laune der Hüter ab und ist für Christen nur gegen Geld zu erlangen. Im Jahre 1923 wurden die bis dahin vernachlässigten und unbenützten Räume gereinigt, mit Teppichen belegt und als Gebetsplatz durch Schranken getrennt. Ein Gebetsausrufer ist angestellt. Täglich kann man jetzt zu den vorgeschriebenen Zeiten den Ruf des Mueddin hören, an manchen Tagen auch das Gebet der Moslims im Abendmahlssaale.

Bilder aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zeigen uns die recht malerische Baugruppe von Nebi-Daûd, wie die Moschee mit ihrem Derwischkloster genannt wurde, in stimmungsvoller Einsamkeit: nur das kleine, fensterlose, armenische Gebäude des Kaiphashauses stand ihm auf Steinwurfweite gegenüber. Dazwischen lagen Gärten und Begräbnisplätze, kaum von einander geschieden, und bezeichneten die Stätte, wo vordem die Hagia Sion aufragte. Jetzt hat sich ein ganzes Quartier regelloser Häuser daran geschlossen und die frühere Poesie zerstört. Dagegen erhebt sich, vor das Kaiphashaus tretend, von neuem ein christliches Heiligtum, der vom Deutschen Verein vom Heiligen Lande errichtete, 1910 eingeweihte herrliche Mariendom, im Innern leider noch unvollendet, mit seinem monumentalen Äußern, mit seinem mächtigen Kuppeldach und dem gewaltigen Turm eine der schönsten Zierden des Stadtbildes. Er wird uns zum Sinnbild des Wiederauffstehens des heiligen Sion, der neuen Verehrung der alten heiligen Stätten, der Neubelebung des verlorenen alten Glaubens.

Aus dem Gesagten ergibt sich Folgendes:

1. Die Hagia Sion lag einst auf dem jetzigen Sion, bei der Moschee Nebi Daûd, dem Abendmahlssaal der Christen.

2. Die ersten Jahrhunderte waren überzeugt, daß hier die älteste christliche Versammlungsstätte Jerusalems war, daß hier einst der Hl. Geist auf die Apostel herabkam. Diese Tatsache ist ebensogut bezeugt wie die betreffenden geschichtlichen Erinnerungen des heiligen Grabes, der Bethlehemgrotte, der Eleona (Ölbergkirche).

3. Nach sicheren Zeugnissen des fünften bis sechsten Jahrhunderts verehrte man an derselben Stätte die Einsetzung des Abendmahles, laut Zeugnissen des siebten Jahrhunderts auch den Tod der Gottesmutter. Ob und inwieweit diese Anschauungen auf ältere Quellen zurückgehen, können wir heute nicht mehr feststellen.

4. Die Hagia Sion hat eine reiche Geschichte hinter sich, die mit der Geschichte Jerusalems aufs engste verwachsen ist. Kaum ein anderes Heiligtum Jerusalems hat unter dem Fanatismus und den Stürmen der Zeit wie sie zu leiden gehabt.

5. Die Stätte der Hagia Sion ist ähnlich wie die des heiligen Grabes und Bethlehems einer der am sichersten überlieferten und an sich ehrwürdigsten heiligen Orte Jerusalems, ja der ganzen Welt.

6. Darum stellt die neue Abtei der Dormitio, die ja auch großenteils auf dem Boden der Hagia Sion liegt, einen der verehrungswürdigsten Erdenplätze dar. Sie beherbergt in sich einen Großteil der „Mutter aller Kirchen."

Man hat die neue Abtei bescheidenerweise »Dormitio« genannt, weil dieser Titel in den letzten Jahrzehnten und Jahrhunderten üblich geworden ist. Mit dem gleichen, ja wohl höherem Rechte kann man sie auch Hagia Sion, Sancta Sion, die heilige Sion nennen.

Möge das neue Kloster, vom Heiligen Stuhl zur Würde einer Abtei erhoben, durch die Pflege des inneren religiösen Lebens, durch die würdige Feier der heiligen Liturgie, durch den Segen, den es den Bewohnern Jerusalems, dem ganzen heiligen Lande, den frommen Pilgerscharen spendet, blühen, erstarken und wirken im Geiste einer wahren „Mutter aller Kirchen"!

Frühsyrisches Festlied auf Mariä Heimgang

Welche Zunge vermag dein Lob zu singen,
Hort der Heiligkeit, gnadenvolle Jungfrau?
Denn Gebärerin warst und Wohnung du dem
Worte, das Gott ist.

Dir vollwürdigen Lobpreis zu entrichten
Ist jedwedes Gemüt zu matt und dunkel;
deiner Schöne Erhabenheit beschauen
staunend die Engel.

Sei gegrüßet, erhabner Thron: so sangen
Engelchöre vor dir her, freudig jubelnd;
Sei gegrüßet, o Leuchte goldnen Glanzes,
komme zum Sohne nun!

Dem krystallenen Wagen ähnlich trugst du
Gott, und fuhrest verklärt ihm entgegen,
um zu herrschen an seiner Seite hoch im
Reiche des Himmels.

Heute wurde die Luft gesegnet, da du
hinschiedest, wurde durch deinen Tod geheiligt
unsere Erde, und in den Grüften freuten
sich die Entschlafenen.

Denn ob ihren Gebeinen ging heut doppelt
freudenvolle Verkündung auf; dein lichter
in den Himmel erhobner Leib ward ihnen
Pfand der Erhebung.

Übertr. v. Zingerle-Manser O. S. B.

Sadhu Sundar Singh, der neuindische Mystiker

Von P. Alois Mager / Beuron-Salzburg

Sadhu Sundar Singh ist eine vielumstrittene Persönlichkeit. Es ist zur Zeit noch unmöglich, ein abschließendes oder auch nur einigermaßen zutreffendes Urteil über ihn abzugeben. Schuld daran ist vor allem, daß man ihn von Anfang an mehr oder weniger tendenziös auszuwerten suchte. Die Söderblom-Heiler-Richtung in der evangelischen Kirche sah in ihm den ausdrucksvollsten Exponenten ihrer „Evangelischen Katholizität". Sie nahm sein Auftreten als willkommene Gelegenheit wahr, ihn für Propagandazwecke auszunützen. Man ließ ihn nach Europa kommen und in allen größeren Städten des europäischen Nordens auftreten. Es war eben doch mehr oder weniger so, daß er als eine Art Schaustück vorgeführt wurde zum vermeintlichen Beweis, daß es auch außerhalb der katholischen Kirche, daß es speziell in der evangelischen Religiosität Mystiker von solchen Ausmaßen gebe, wie sie die katholische Kirche für sich allein in Anspruch nehme. Nicht der Sadhu an sich, sondern die schlecht verhüllte Tendenz, mit der er gegen die katholische Kirche ausgewertet wurde, erweckten berechtigten Verdacht und forderten zur Gegenwehr heraus. So entspann sich eine Polemik, die gleich allen Polemiken mit gewissen Einseitigkeiten nach der einen und in etwa auch nach der anderen Seite hin belastet wurde.

Wie man auch immer die Erhebungen des Pater Hosten, die in Indien selber gemacht wurden, bewerten mag, eines bewiesen sie doch, daß die über Sadhu Sundar Singh voreilig berichteten außerordentlichen Tatsachen und Begebenheiten alles eher als kritisch gesichert waren. Ferner hatte man den Zweck erreicht, um dessentwillen eine Gegenwehr notwendig geworden war. Die Propaganda, die an seinen Namen sich knüpfte, mußte stoppen. Sie wurde in eine beengte Abwehrstellung gedrängt. Auch von protestantischer Seite erfolgte ein Vorstoß gegen Heiler und zwar von dem bekannten Züricher Psychoanalytiker, Pfarrer Pfister. Es ist nicht meine Absicht, in den Streit einzugreifen oder seiner Austragung vorzugreifen. Es liegen mir einige Schriften zur Begutachtung vor. An sie möchte ich ein paar Gedanken knüpfen, die im Streit um Sadhu Sundar Singh vielleicht Beachtung verdienen könnten.

Das erste Buch ist die deutsche Übersetzung eines Werkes über den indischen Mystiker, das B. H. Streeter und A. J. Appasamy herausgaben[1].

---

[1] Der Sadhu. Christliche Mystik in indischer Seele. Mit einem Geleitwort vom Erzbischof von Upsala. gr. 8° (X u. 200 S.) Stuttgart-Gotha 1923, Perthes.

Die beiden Verfasser sammelten die schriftlichen Aufzeichnungen, die da und dort über den Sadhu und seine Reden gemacht wurden. Sie selber hörten oft seine Vorträge an. Auch hatten sie häufig Unterredungen und Gespräche mit ihm. Appasamy lebte etwa vierzehn Tage mit ihm zusammen, als er auf seiner Europareise in Paris und London weilte. Ein ausführlicher Bericht, den die Verfasser benützt haben, stammt von einer gewissen Frau Parker aus der Londoner Mission in Indien. An der Genauigkeit und Richtigkeit der Wiedergabe der Reden und Aussprüche des Sadhu kann man kaum zweifeln. Anders aber steht es mit den Berichten aus dem Leben des Sadha. Die Darlegungen Hostens zeigen tatsächlich, daß hier eine gründliche kritische Sichtung nottut, die vieles einer typischen Legendenbildung zuzuweisen hat. Zum wenigsten ist größte Vorsicht geboten.

Die Verfasser unterscheiden vier Abschnitte im Leben des Sundar Singh. Die erste findet ihren Abschluß mit seiner Bekehrung zum Christentum in seinem sechzehnten Lebensjahr. Er wurde als Sohn reicher Eltern in einem Dorf Nordindiens geboren. Trotz des üppigen Lebens, dem er sich ergeben konnte, war in ihm ein starkes religiöses Streben und Suchen. Seine tiefreligiöse Mutter scheint einen großen Einfluß auf seine innere Entwicklung gehabt zu haben. Mit Hilfe der bekannten Yoga-Methode hoffte er zur Vereinigung mit dem höchsten Wesen zu gelangen. Sie befriedigte ihn nicht. In der presbyterianischen Missionsschule seiner Heimat fiel ihm eine Bibel in die Hand. Er verbrannte sie als der Religion seiner Väter geradewegs entgegengesetzt. Das innere Unbefriedigtsein hatte seinen Höhepunkt erreicht. Nur im Selbstmord glaubte er noch Rettung zu finden. Eines Morgens erwachte er und betete in der Inbrunst seines Herzens: „O Gott — wenn es einen Gott gibt — wolle du mir den rechten Weg zeigen, sonst werde ich mich töten." Es kam die Lösung nicht. Er betete weiter: Da erschien ihm inmitten eines großen Lichtes Jesus Christus. Die Erscheinung sprach: „Wie lange willst du mich verfolgen? Ich bin gekommen, dich zu erlösen. Du flehtest um den rechten Weg. Warum gehst du ihn nicht?" Damit war sein Entschluß endgültig gefaßt, ein Christ zu werden. Keine Drohung, keine Gewalt seiner Eltern und Verwandten vermochten ihn davon abzubringen. Er floh aus seinem Elternhaus und ließ sich am 3. September 1905 in der anglikanischen Kirche zu Simla taufen. Nun beginnt der zweite Abschnitt in seinem Leben. Er verbindet das Leben eines Christen mit der äußeren Form eines Sadhu, d. h. eines indischen Frommen. Diese führen nämlich ein Leben großer aszetischer Strenge, einsamer Beschaulichkeit. Unter dieser

Form glaubte er das Christentum seinen Landsleuten nahebringen zu können. Als Prediger wanderte er von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt. Mit dreiundzwanzig Jahren soll er den Versuch gemacht haben, Christus in seinem vierzigtägigen Fasten nachzuahmen. Es leitete den dritten Abschnitt in seinem Leben ein, der mit viel Mühsalen in Nordindien und Tibet ausgefüllt ist. In den vierten Abschnitt fallen seine großen Reisen als Wanderprediger um die Erde.

Während der Jahre 1906 und 1910 widmete er sich dem Studium der Theologie im protestantischen College of St. John in Lahore. Der wissenschaftliche Betrieb der Theologie scheint ihn wenig befriedigt zu haben. Sein Lieblingsausspruch war: „Die Religion ist nicht eine Sache des Kopfes, sondern des Herzens." Die Ordination zum anglikanischen Geistlichen lehnte er ab, angeblich, weil er sich an keine Konfession binden wollte. Absichtlich übergehen wir all die wunderbaren Begebenheiten, die die Verfasser mit der Person des Sadhu in Verbindung bringen. Denn da scheint sich Wahres und Falsches in einem Grad zu mischen, daß man heute noch nicht klar zu sehen vermag. Mehr Interesse beanspruchen seine Aussprüche und der Inhalt seiner Lehre. Der Sadhu sagt von sich selber, daß er nur zwei Bücher benütze: die Bibel und die Natur. Er las aber auch wiederholt die Nachfolge Christi. Ebenso las er ein Leben des hl. Franz von Assisi. Mehr flüchtig soll er sich mit den islamitischen Mystikern des Sufismus, mit Jakob Böhme, Theresia, Johannes vom Kreuz, Swedenborg und Madame Guyon beschäftigt haben. Er selber hat für die englische Zeitschrift „The Foreign Field", Juni 1920, ein Bekenntnis diktiert, das die Verfasser anführen (S. 37ff.) Er spricht darin aus, Christus sei der Mittelpunkt seines Lebens. Er dürfe sich seiner fühlbaren Gegenwart erfreuen. Reichtum und äußere Ehren sind für ihn Torheit. Die meisten Christen empfänden die Gegenwart Christi nicht, weil Christus mehr in ihren Köpfen und in ihren Bibeln sei, aber nicht in ihren Herzen lebe. Christuserscheinungen sind in seinem Leben keine Seltenheit. In einem Gesicht ging ihm das Wesen des Geheimnisses der Dreifaltigkeit auf. Er nimmt die Menschwerdung des Sohnes Gottes an. Er scheint an den Sühnecharakter des Opfertodes Christi zu glauben. Im Mittelpunkt seiner Religiosität steht Christus als lebendige Wirklichkeit, die wir innerlich erfahren können: Christus-Mystik. Bemerkenswert ist es, daß er in klaren Ausdrücken alles Pantheistische in der Mystik ablehnt. Der Corpus Christi mysticum-Gedanke ist ihm nicht fremd. Sehr bezeichnend sagt er auch, daß Christus im mystischen Erleben nicht zwinge, seine Gegenwart zu fühlen; die Freiheit sei im ganzen Um-

fang gewahrt. Tief hat er den Sinn des Leidens und des Kreuzes erkannt. Prüfungen und dunkle Nächte der Seele scheinen ihm nicht fremd. Er legt hohen Wert auf das Fürbittgebet. Von der Notwendigkeit des Gebetes spricht er in ergreifenden Worten. Die eucharistische Gegenwart Christi unter den Gestalten des Brotes und Weines lehnt er ab. Ekstasen kehren häufig wieder und sind für ihn die Quelle religiöser Nahrung und Vertiefung. Seine Visionen tragen vielfach auch eschatologischen Charakter. Er nimmt drei Himmel an: 1. die Herzen der Menschen, die Gott hienieden seine Gegenwart fühlen läßt; 2. ein Zwischenzustand, in den die noch nicht ganz vollendeten Seelen im Augenblick des Todes kommen; 3. der eigentliche Himmel, in den die vollendeten Gerechten eingehen. Der Begriff der Gemeinschaft der Heiligen ist ihm sehr geläufig. Die Auferstehung des physischen Leibes nimmt er nur für die ganz vollkommenen Christen an. Er redet von einem im physischen Leib enthaltenen Geistleib, den wir beim Tode alle mitnähmen. Über das jüngste Gericht, dessen Tatsächlichkeit er zugibt, spricht er in wenig klaren Ausdrücken. Die ewige Dauer der Hölle stellt er in Abrede.

Interessant sind die Aussagen, die der Sadhu über den ekstatischen Zustand macht. Dieser ist nach ihm ein Untertauchen bis auf den geistigen Grund der Dinge. Die äußeren Sinne werden ausgeschaltet und verfallen der Untätgkeit, die bei ihm meistens zwanzig Minuten, nachdem er zu beten oder zu betrachten begonnen hat, einsetzt. Die Ekstase dauert manchmal mehrere Stunden. Er verliert dabei die Wahrnehmung der Außenwelt und den Sinn für Zeit; sie wirkt bei ihm körperlich und geistig erfrischend. Der Unterschied zwischen Yoga und Ekstase, die er beide aus Erfahrung kennt, ist nach ihm der, daß der Yoga ermüdet und erschöpft und traumhaften Charakter hat. Wenn die Verfasser auch ihre eigene Deutung heranzutragen suchen, sind sie doch aufrichtig genug, zu bekennen, daß ihr Urteil hierin nicht zuständig sei. Der Sadhu stellt das ekstatische Erleben über die Autorität der kirchlichen Überlieferung und überhaupt über jedes Kirchentum. Gebet und Betrachtung sind nach ihm für jedermann, dagegen nicht das mystische Erleben. Er sieht darin ein besonderes Geschenk Gottes, das er dem einen gibt, dem anderen vorenthält. Viele glaubten, sie hätten mystische Zustände, während sie die Opfer von Täuschungen seien.

Friedrich Heiler machte Persönlichkeit und Lehre des Sadhu Sundar Singh zum Gegenstand einer eingehenden Studie.[1] Ist es doch ein

[1] Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens. gr. 8° 1. Aufl. 1924 (233 S.). 4. erw. u. verb. Aufl. 1926 (XVI u. 292 S.) München, E. Reinhardt.

Stoff, der seiner ganzen Art mehr als jeder andere liegt. Er taucht den Pinsel seiner Darstellung tief in die Farben der Begeisterung. Seine Gedanken formen eine Idealgestalt nach seinem Herzen. Es ist schwer, die nackten Linien geschichtlicher Tatsächlichkeit herauszufinden. An eigentlichem Tatsachenmaterial bringt er nicht wesentlich mehr bei, als es Streeter und Appasamy boten. Dagegen versteht er es, dieses Material in packende Anschaulichkeit umzugestalten. In kurzen Strichen entwirft er ein Bild von der Mutterreligion des Sadhu, der sogenannten Sikhreligion. Der Sikhismus war aus Reformbestrebungen hervorgegangen, die Hinduismus und Islam zu einer höheren Einheit verschmelzen wollten. In klarer Übersicht rollt sich dann vor uns der Lebensgang Sundars auf, wie wir ihn aus Streeter und Appasamy kennen. Zwei weitere Abschnitte gewähren einen zusammenfassenden Einblick in das religiöse Leben und in die religiöse Vorstellungswelt des indischen Mystikers.

Sehen wir einmal davon ab, daß auch Heiler nicht mit der Kritik an die Tatsachen und Begebenheiten in der Lebensgeschichte des Sadhu herantritt, wie es unbedingt gefordert werden muß. Wir dürfen wohl anerkennen, daß er sich in der Darstellung des Lebens und der religiösen Welt Sundars einer großen Sachlichkeit befleißigt und in subjektiven Wertungen eine gewisse Zurückhaltung übt. Ein Gleiches läßt sich nicht von dem letzten Abschnitt behaupten, der die Bedeutung Sundar Singhs behandelt. Er findet in dem Sadhu einen einheitlich und organisch gewachsenen Frömmigkeitstyp. Trotzdem aber zerlegt er ihn in einen mittelalterlichen Mystiker und in ein Abbild Luthers. Aus der Verbindung beider Elemente ergibt sich ihm mühelos die Synthese von katholischer und evangelischer Frömmigkeit. Diese Synthese ist das Lebensideal Heilers. Überall sieht der Verfasser Verbindungslinien zur Reformation. Es ist aber der einseitige Mystikbegriff, den wir aus allen seinen Werken kennen, der ihn eigentliche Mystik und naive Kindlichkeit unvereinbar finden läßt. Der Verfasser kann selbstverständlich die Unterschiede nicht übersehen, die die religiöse Welt des Sadhu von der Luthers trennen. Doch lassen wir es dahin gestellt, wieweit das Seelenleben Sundars katholische, inwieweit reformatorische und inwieweit urchristliche Elemente aufweist. Wir halten die ganze Fragestellung für verfehlt. Sie geht auf den Grundirrtum zurück, als wäre die christliche, katholische Religion ein synkretistisches Gebilde, in das die verschiedenen Zeiten gewisse religiöse Elemente einfügen, aus dem sie wiederum andere nach natürlichen Entwicklungsgesetzen entfernen könnten. Katholisch ist man entweder ganz

oder man ist es überhaupt nicht. Wer nur teilweise katholisch wäre, hätte aufgehört, überhaupt katholisch zu sein. Es widerspricht darum auch dem Wesen des Katholischen, als Teil jemals eine Synthese eingehen zu können.

Ob Sadhu Sundar Singh den Namen Apostel Christi in Indien verdient, darüber kann heute noch nicht entschieden werden; das könnte erst eine fernere Zukunft zeigen. Die Begeisterung des Verfassers eilt der Wirklichkeit hier zu bereitwillig voraus. Die Bedeutung Sadhus für Indien müssen wir vorerst abwarten. Noch schwieriger dürfte es sein, über die Mission des Sadhu für das Abendland zu prophezeien. Je nachdem man die Lage des abendländischen Christentums beurteilt, wird man auch Sundars Sendung für dasselbe einschätzen. Nach dem Verfasser ist die Geschichte des abendländischen Christentums eine fortgesetzte Flucht vom Mittelpunkt zur Peripherie. Die westlichen Christen hätten sich immer wieder an das Äußere verloren: an theologische Dialektik, an dogmatische Lehrformeln usw. Heiler gibt zu, daß immer wieder heilige Männer und Frauen in der Kirche auftraten, um zur inneren Vertiefung in Christus zu führen. An solchen gebräche es der heutigen Christenheit allzusehr. In Sundar Singh sieht Heiler den Gottesmann, der wie eine ernste Predigt zur inneren Umkehr und Einkehr in Christus vor der abendländischen Christenheit steht. Er lehre sie wieder jenes innerliche, geistliche Leben, das für die Christen früherer Jahrhunderte Selbstverständlichkeit gewesen sei. Er habe in sich wieder jenen inneren Sinn erstarken lassen, der die Gegenwart Gottes fühlt; den heutigen Christen sei er verkümmert, ja teilweise abgestorben. Unsere Zeit habe das Beten verlernt. Gegenüber einer übersteigerten Diesseitskultur weise der Sadhu wieder auf die Ewigkeitswerte, auf die Jenseitsreligion hin. Wie eine Woge durchflute der Nationalismus das Abendland. Vielleicht kein anderes Land der Erde sei zur Zeit so vom Nationalismus aufgewühlt wie Indien. Für die nationalistischen Bestrebungen seiner Heimat zeigt der Sadhu wenig oder gar kein Verständnis. Er ist ganz jenseitig orientiert. Ebenso verwirft er den Nationalismus der Abendländer. Er sieht im Nationalismus eine Gefahr für das Christentum. Darum, so meint der Verfasser, sei Sundar Singh auch in dieser Richtung eine eindringliche Predigt für das Abendland. Auch an die Theologen, die sich in bloßer Verstandeswissenschaft verlören, hätte er eine Botschaft. An dem Sadhu könnten sie lernen, was lebendiges Christentum bedeute, was sein Wesen sei. Die Ausführungen über Sadhu Sundar Singh faßt Heiler in das Urteil zusammen: Der Sadhu steht auf dem Boden des evangelischen Christentums.

In seiner individuellen Geisteshaltung und in seiner Ablehnung der Kirchenautorität ist er ausgesprochener Protestant. Und doch verkörpert dieser Protestant in wundersamer Weise das Vollkommenheitsideal der katholischen Kirche; ja, er erfüllt die Voraussetzungen zur Kanonisation: „beglaubigte Wunder, heroische Werke der Opferliebe und stete innere Freude" (S. 210 f.)

Mit seiner außergewöhnlichen Einfühlungsgabe macht Heiler auf Punkte und Schäden unserer Zeit aufmerksam, die sicher der Beachtung und des Nachdenkens wert sind. Seine eigene religiöse Einstellung aber läßt ihn Dinge und Verhältnisse teils schief teils verzerrt sehen. So ergreifend er oft von Katholischem und katholischer Kirche schreiben und sprechen kann, die Kirche in der Eigenart ihres Wesens hat er weder erkannt noch erlebt. Sonst könnte er eine Synthese des Katholischen und Protestantischen in der höheren Einheit einer evangelischen Katholizität nicht als möglich ansehen und dafür sich einsetzen. Das kann es und wird es nie geben. Was aber dem Buch von Heiler über Sadhu Sundar Singh recht eigentlich seine tendenziöse Prägung verleiht, kommt in dem einen Satz typisch zum Ausdruck: „Sundar Singhs Leben und Wirken widerlegt auch die in den römischen Katechismen ausgesprochene Behauptung, daß allein die römisch-katholische Kirche Heilige hervorbringe, während die übrigen christlichen Gemeinschaften „keinen von Gott durch Wunder bestätigten Heiligen aufzuweisen vermögen." Das ist, bewußt oder unbewußt, der Leitgedanke, der sich durch das ganze Werk Heilers hindurchzieht und beim überzeugten Katholiken keine rechte Freude an dem Vorzüglichen und Schönen aufkommen läßt, das sich in großer Fülle im Buche findet. Es ist eben doch ein Tendenzwerk. Das war, wie eingangs angedeutet, der Grund, warum notwendig eine Gegenwehr einsetzen mußte. Es ist bekannt, wie streng und äußerst kritisch die Kirche zu Werke geht, wenn es gilt, Wunder für eine Heiligsprechung auf ihre Echtheit und Übernatürlichkeit zu prüfen. Zunächst hat es die Kirche nie eilig. Niemals hat sie eines ihrer Mitglieder zu Lebzeiten heilig gesprochen. Für Heiler aber ist der Sadhu jetzt schon ein Heiliger. Er kann sich so beeilen, weil er sich die Mühe schenkt, die Tatsächlichkeit, Echtheit und Übernatürlichkeit der behaupteten Wunder des Sundar Singh kritisch zu prüfen und nachzuweisen. Wie ganz anders geht die Kirche vor. Es sei an den Fall des frommen Kapuzinerpaters Pio in einem abgelegenen Kloster der Diözese Foggia in Italien erinnert. Tausende von Pilgern zog er an. Allerlei wunderbare Tatsachen und Erscheinungen wurden von ihm glaubwürdig berichtet. Im Gegensatz zum

Kult, wie er von der Richtung Söderblom-Heiler mit Sundar Singh gepflegt wird, machte die Kirche solchen Personenkult nicht nur nicht mit, sondern schritt dagegen ein, als er immer mehr anzuwachsen begann. Sie stellte eine sachliche, kritische Untersuchung an. Als Ergebnis teilte sie in den Acta Apostolicae Sedis mit: »de supranaturalitate eorundem factorum non constare«. Heiler bemüht sich nicht um eine ähnlich strenge, er unterläßt überhaupt jede Kritik an den Wundern seines Heiligen. Mit Recht wurde ihm das zum Vorwurf gemacht und zu beweisen gesucht, wie wenig haltbar tatsächlich die wunderbaren Begebenheiten im Leben des Sadhu sind. Was würde wohl von Wunderbarem noch übrigbleiben, wenn die Kirche mit ihrer gewohnten Gründlichkeit die Untersuchung durchzuführen hätte!

Die Angriffe gegen Heiler hatten nicht zuletzt das Gute, daß er genötigt wurde, genaue Nachforschungen anzustellen. Alle Zeugnisse, die er sammeln konnte, veröffentlichte er in einem neuen Buch.[1] Söderblom widmete ihm ein Geleitwort, in dem er die Angriffe auf den Sadhu damit erklärt, daß die Katholiken nicht zu verstehen vermöchten, wie es einen Heiligen außerhalb ihrer Kirche geben könne. Heiler bemüht sich, in der Polemik in etwa gerecht und zurückhaltend zu sein. Zuerst teilt er die Briefe mit, die er von Sundar Singh auf seine An-Anfragen hin erhielt. Es reihen sich die Zeugnisse der Freunde des Sadhu an; die Zeugnisse der Gegner kommen hinzu. In einem Überblick wird das Urteil des Abendlandes über den Sadhu geboten. Eingehend befaßt sich Heiler mit den Angriffen, die von den Erhebungen Hostens ausgehen. Besonders beachtenswert ist, daß der Verfasser es für notwendig hält, ein eigenes Kapitel über „Sundar Singhs Wahrhaftigkeit und das Problem der Legendenbildung" anzufügen. Es bleibt ein großer Spielraum für die Deutung der wunderbaren Begebenheiten im Leben des Sadhu. Aus der bisherigen Polemik, das läßt sich nicht leugnen, geht Sundar Singhs Persönlichkeit rein und unbescholten hervor. Sehen wir von den wunderbaren Vorgängen in seinem Leben ab, seine Schriften, Vorträge und Aussprüche genügen, um ihn als eine tiefreligiöse, von Christus und seiner Offenbarung ganz durchdrungene Persönlichkeit darzutun. Er ist ein Mann des Gebetes und zwar jenes inneren Gebetes, das in ein inneres Wahrnehmen Gottes und seines Wirkens in der Seele mündet, ohne Zweifel eine religiös und sittlich außergewöhnliche Persönlichkeit. Es ginge gegen die Wahrhaftigkeit, ihn als Betrüger oder als Psychopathen brandmarken zu

[1] Apostel oder Betrüger? Dokumente zum Sadhustreit. gr. 8° (XV u. 191 S.) München 1925, E. Reinhardt.

wollen. Sundar Singh ist ein Gottesmann, der nicht seine eigene, sondern nur die Ehre und Verherrlichung Christi sucht.[1] Die Art und Weise, wie er auf die Angriffe erwidert, verraten ein in echt christlicher Liebe verankertes Gemüt. Überhebung und Stolz können ihm nicht nachgewiesen werden, vielmehr fallen seine Demut und Bescheidenheit auf. Wäre die tendenziöse Propaganda für ihn als „den Heiligen außerhalb der Kirche" unterblieben, dann wäre auch kein Anlaß zu scharfen Gegenmaßnahmen gewesen. Die Angriffe gingen weniger gegen die Persönlichkeit des Sadhu als gegen ihre Ausnützung.

Wie haben wir Katholiken uns zu einer Persönlichkeit von der Art Sadhu Sundar Singhs zu stellen? Zunächst müssen wir es ablehnen, ihn zum „Heiligen außerhalb der Kirche" stempeln zu lassen. Schon die Alten sagten: »Nemo ante mortem beatus«, was wir in unserer Sprache übersetzen könnten: Man soll niemand vor seinem Tod heiligsprechen. Wer will es voraussagen, wie der Sadhu sich weiterentwickeln wird? Warten wir also ab. Auch das „außerhalb der Kirche" ist mit großen Einschränkungen zu versehen. Die wesentlichste Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Kirche ist beim Sadhu gegeben. Er ist getauft. Der katholischen Kirche hat er nie angehört in dem Sinn, als wäre er in ihre äußere Gemeinschaft aufgenommen gewesen. Er hat aber auch nie zum Protestantismus im eigentlichen Sinn gehört. Hier lehnte er es vielmehr positiv ab, ihm anzugehören. Das Christentum lernte er nur in seiner protestantischen Fassung kennen. Dem Katholischen ist er überhaupt nie nähergetreten. Er kennt es nur durch das Medium des Protestantismus, aber nicht seinem inneren Wesen nach. Es erschien ihm von außen als ein Bekenntnis neben dem protestantischen. Positiv hat er die katholische Religion nie abgelehnt. Am schärfsten formuliert ist seine Stellungnahme in den Antworten auf die Anfragen Heilers. Gleich im ersten Brief vom 27. März 1924 versichert er, daß er an keine Kirche glaube, weder an die protestantische noch an die römische, sondern nur an den Leib Christi, an die Körperschaft der wahren Christen, die zum größeren Teil im Himmel sich befinden, zum kleineren hier auf Erden weilen. Auch erkennt er hier ausdrücklich den Papst als Stellvertreter Christi und Nachfolger Petri nicht an. Ebenso lehnt er die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie ab. Damit stellt er sich tatsächlich außerhalb der katholischen Lehre. Auf-

[1] Vgl. Sadhu Sundar Singh, Das Suchen nach Gott. Gedanken über Hinduismus, Buddhismus, Islam und Christentum. Übers. u. erl. v. Fr. Heiler. 8° (94 S.) ebd. 1925. — Eine Schrift, durch Schönheit und Tiefe der Gedanken ausgezeichnet, ernste Worte eines christlichen Inders an seine heidnischen Brüder.

fallend ist, daß er über diese Punkte in seinen Ansprachen und Schriften nie redet. Polemik widerstreitet seinem Wesen. Nur auf Anfragen von protestantischer Seite und nach den Angriffen gegen ihn hat er sich darüber geäußert. Was er nicht kennt, kann er positiv nicht ablehnen. Er kennt die katholische Kirche in ihrer Eigenart nicht aus Erfahrung, sondern nur durch die protestantischen Missionen. Für den Sadhu ist Religion vor allem eine Sache des Herzens und nicht des Verstandes. Er befaßt sich verständnismäßig gar nicht mit dem Christentum. Darum bestehen für ihn viele Fragen nicht. Würde dem Sadhu plötzlich die Aufgabe, das Christentum über die Erde und unter allen Menschen zu verbreiten, und zwar unter Menschen, die nicht so sind, wie sie sein sollen, ob er da nicht zur Anerkennung der Notwendigkeit einer einzigen Kirche mit unfehlbarer Autorität in einer konkreten Persönlichkeit als Repräsentant des Ganzen käme?

Über Wesen und Bedeutung des Gebetes, über den Sinn der Abtötung, des Kreuzes und des Leidens denkt er katholisch und in keiner Weise protestantisch. Ein Gleiches gilt vom Sühnecharakter des Opfertodes Christi am Kreuz usw. In zwei Aufsätzen dieser Zeitschrift: „Die Zugehörigkeit zur Kirche" und „Stufen der Zugehörigkeit zur Kirche" (1921) behandelte P. Daniel Feuling ebenso fein wie theologisch tiefdringend die Frage der Zugehörigkeit zur Kirche. Nach sorgfältiger Scheidung zwischen der Zugehörigkeit zum Leib und der zur Seele der Kirche stellt er u. a. auch die Frage, wie es um jene stehe, die ohne Schuld außerhalb der rechtlich-sakramentalen Gemeinschaft der Kirche sich befinden. Die Antwort kann nur lauten, daß diese, wenn sie im Stande der Gnade sind, tatsächlich zur Seele der Kirche gehören. Sie können überhaupt nicht als außerhalb der Kirche im letzten und eigentlichen Sinn stehend bezeichnet werden. Von einer Schuld des Sadhu, daß er nicht zum Leib der Kirche gehört, dürfte kaum gesprochen werden können. Denn er hat die katholische Kirche nie wirklich kennen gelernt. Darum darf und muß ihm die Zugehörigkeit zur Seele der Kirche zugesprochen werden. Wichtig wäre nur noch die Frage, ob die mystische Christusverbundenheit des Sadhu weiterdauern würde, wenn er trotz klarer Erkenntnis des inneren Wesens der katholischen Kirche diese bewußt und freiwillig ablehnte. Erst wenn diese Frage beantwortet wäre, könnte man allenfalls von „einem Heiligen außerhalb der Kirche" sprechen. Wer die Frage auf Grund der Geschichte der Mystik beantworten wollte, müßte sie verneinen. Es ist nämlich Tatsache, daß mystisches Erleben dort, wo es bewußt von der Kirche sich lossagte, entartete und sich selbst auflöste.

Noch eine andere wichtige Frage bleibt zu beantworten. Wenn der Sadhu Christus in der Seele wirklich erlebt, Gottes Gegenwart unmittelbar wahrnimmt, wie es Eigenart der Mystik ist, und tiefe Einsichten in die Geheimnisse des Christentums erhält, wie ist es dann nach katholischer Auffassung möglich, daß er falsche Lehren tatsächlich vertritt, daß er z. B. die kirchliche Autorität und die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie leugnet? Wir sind an sich geneigt, die Echtheit des mystischen Zustandes beim Sadhu zuzugeben. Sobald man aber sich darüber klar ist, daß es sich beim mystischen Schauen nicht um ein Schauen Gottes an sich handelt, sondern um ein Schauen durch die geistige Natur der Seele, dann können Irrtümer nicht befremden. Wir finden diese Tatsache auch bei kirchlich anerkannten und heiliggesprochenen Mystikern bestätigt. Auf Grund mystischen Schauens behauptete die hl. Katharina von Siena, daß die Muttergottes nicht ohne Erbsünde empfangen worden sei. Freilich war damals die Annahme der Unbefleckten Empfängnis noch kein Glaubenssatz. Trotzdem war die Behauptung unrichtig. Die Mystik macht weder die Lehrautorität der Kirche noch den Glauben überflüssig, sondern setzt beides mit Notwendigkeit voraus. Daß der Sadhu das Christentum in seiner protestantischen Form kennen lernte, ist nicht ohne Einfluß auf seine geistige Einstellung geblieben. Es wiederholt sich hier die Frage, ob er diese Ansichten auch dann noch vertreten würde, wenn er einmal mit der katholischen Kirche in innere Beziehung käme. Dann wäre für ihn die Stunde endgültiger Entscheidung da. Wir wissen nicht, wie sie ausfiele. Ein abschließendes Urteil läßt sich heute über Sadhu Sundar Singh überhaupt noch nicht fällen. Seine voreilige und verfrühte Heiligsprechung durch die Söderblom-Heiler-Richtung kann nur bedauert werden. Warten wir die weitere Entwicklung ab. Nach seinem Tod erst wird die Frage am Platze sein, wie seine Persönlichkeit und Tätigkeit zu würdigen sind. Dann erst ist es auch an der Zeit, das Problem des „Heiligen außerhalb der Kirche" zur Erörterung zu stellen. Und es dürfte nicht vermessen sein, schon heute zu sagen, daß der römisch-katholische Katechismus nicht verbessert zu werden braucht, wenn er behauptet, daß es außerhalb der Kirche keine durch Wunder beglaubigten Heiligen gibt.

In einem als Schrift erschienenen Vortrag[1], den Heiler in verschiedenen Städten über die heute bedeutendsten religiösen Persönlichkeiten Indiens hielt, kommt er wieder auf den Sadhu zu sprechen. Er führt ihn mit Rabindranath Tagore, Mahatma Gandhi, Brahmabandhav

[1] Christl. Glaube und indisches Geistesleben. 8° (104 S.) ebd. 1926.

Upandyaya auf. Die beiden ersten läßt er als ungetaufte Inder wesentlich vom christlichen Gedanken beeinflußt sein; Brahmabandhav Upandyaya aber schildert er als glühenden Katholiken, der schließlich der Verurteilung durch die Kirche erlegen sei. Bereitwillig benützt er die Gelegenheit, um hier wiederum gegen die „römische Kirche" ausfällig zu werden. In Sundar Singh erblickt er den indischen Luther, insofern sein religiöses Innenleben viele gemeinsame Züge mit dem des wittenbergischen Reformators aufweisen soll. Vielleicht war es die Rücksicht auf die Zuhörer des Vortrages, die gerade diesen Zug so stark unterstrich. Anderswo nannte der Verfasser die Frömmigkeit des Sadhu vor allem mystisch. Mystik aber ist nach Heiler spezifisch katholisch. Darüber jedoch schweigt er — merkwürdig genug — in diesem Vortrag. Tatsächlich ähneln die Züge der Frömmigkeit des Sadhu mehr der christlichen Mystik als der Religiosität Luthers. Immer wieder stoßen wir bei Heiler in der Wertung von Lehren und Personen auf Vorurteile, die ihn alles verschoben sehen lassen.

Wir heben indessen hier einen Punkt hervor, der in unserem Zusammenhang mehr Interesse beansprucht. Heiler sagt, daß für den Sadhu „das Wunder der Wunder" die Wirksamkeit des lebendigen Christus in der Seele des Menschen sei und fügt dem bezeichnend bei: „Heute zanken sich kleinliche rationalistische Geister um die wunderbaren Begebenheiten, die der Sadhu aus seinem wechselvollen Leben erzählt" (89). Das soll offenbar ein Seitenhieb auf die Gegner sein, die den Mut hatten, die über den Sadhu behaupteten wunderbaren Tatsachen nicht bloß in Zweifel zu ziehen, sondern ernst zu erschüttern. Der Psychologe sieht in dieser Bemerkung das offene Geständnis des Verfassers, daß er die Wunderberichte als willkommenes Material benützte, um den Sadhu in das Gewand „des durch Wunder beglaubigten Heiligen außerhalb der Kirche" zu kleiden. Das war von Heiler ohne Zweifel nicht kleinlich gemeint, wohl aber unkritisch und mythengläubig. Seine Abwehr der Gegner, die ihm dies zum Bewußtsein brachten, nimmt sich aus wie eine Ironie des Schicksals auf den Verfasser selbst.

Für den Sadhustreit muß einzig und allein Heiler verantwortlich gemacht werden; denn ihn leitete bei der Darstellung des Lebens und der Lehre des Sadhu der Tendenzgedanke, der Welt „den Heiligen außerhalb der römischen Kirche" mit unverhüllter Spitze gegen diese zu verkünden. Heute scheint er seinen taktischen Fehlgriff einzusehen. Erweckt doch all seine weitere Stellungnahme im Sadhustreit den Eindruck eines Rückzuges. Der Streit um Sadhu Sundar Singh hört auf, sobald seine tendenziöse Erhebung zum „Heiligen außerhalb der Kirche" unterbleibt.

Eine Pastoralinstruktion für bayerische Benediktinermissionäre
aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges

Von P. Angelus Sturm / Metten

Mehrfach hatte der bayerische Prälatenstand seit dem Regensburger Fürstentag (1623) den Kurfürsten Maximilian mit Nachdruck um Wiederherstellung der oberpfälzischen Klöster gebeten, die dem Luthertum zum Opfer gefallen waren. Immer auf bessere Zeiten vertröstet machten die Äbte, um nicht die Angelegenheit in dieser Wartezeit ganz in Vergessenheit geraten zu lassen, 1626 den Vorschlag, mit den Vorarbeiten für eine Wiedererrichtung zu beginnen. In die fraglichen Klöster sollten je zwei Ordenspriester versetzt werden, um die Seelsorge für die Umgebung zu übernehmen. Der Benediktinerorden erklärte sich überdies bereit, die Personalfrage zu lösen, wofern die kurfürstliche Regierung für den Unterhalt der Missionäre sorgen wolle. Als erster stellte der Abt Veit Hoeser von Oberaltaich zwei Patres zur Verfügung.[1] Daß dieser Praelat hiebei besondere Rührigkeit bewies, erklärt sich daraus, daß er sich, obwohl im Gebiete von Bayreuth geboren,[2] immerdar als Oberpfälzer fühlte. Sein Vater war später nach dem katholischen Regensburg ausgewandert, um sich nicht dem neuen Glauben anschließen zu müssen. Solche Familienerinnerungen erklären den starken Eifer des Abtes für „Ausrottung des Irrglaubens in der Oberpfalz", einen Eifer, dem er 1629 in urkräftigen Versen Ausdruck gab. Die in Aussicht genommenen Patres nennt Abt Vitus in einem Brief vom 1. November 1627 an den Abt von Andechs: P. Georg Zetl und P. Thaddäus Strälnwein. Dieser war nach Ausweis eines vom Abte selbst angelegten ‚Nomenklators' 1617 als Priester in Oberaltaich eingetreten. Sein Tod erfolgte am 8. Januar 1629 in der Mission zu Speinshart. P. Georg Zetl trat 1597 in Oberaltaich ein und diente während des böhmischen Feldzuges als Militärkaplan.

Der Aussendung der Missionäre „zur Bekehrung der Irrgläubigen in der Pfalz" scheinen anfänglich Hindernisse im Wege gestanden zu haben. Noch am 26. Januar 1628 erklärt Hoeser in einem Berichte an die Direktoren der eben entstehenden bayerischen Benediktinerkongregation, die Äbte Stephan Reitberger von Scheyern und Michael Einslin von Andechs, die von ihm bestimmten Patres — kurz vorher

---

[1] Brief vom 14. Februar 1627 an Abt Michael Einslin von Andechs. [2] Siehe diese Zeitschrift V (1923), S. 379 ff. Auf der Weihetafel über dem Oberaltaicher Münsterportal nennt er sich Palatinus Boioruthanus.

hatte er auch zwei zur Reform nach Prüfening gesandt — warteten täglich auf ihre Abberufung in die Oberpfalz. Aber neben den Schwierigkeiten seitens des kurfürstlich geistlichen Rates wird auch noch das Zögern der andern Klöster in Betracht kommen. Zudem hatte inzwischen der anfänglich als Leiter der Mission aufgestellte Subprior von Andechs, P. Melchior Rambeck, einem Ruf an die neugegründete Hochschule in Salzburg Folge geleistet. An dessen Stelle schlug nun Hoeser seinen P. Georg Zetl vor mit dem Wunsche, daß das verantwortungsvolle Amt nicht auf den Schultern eines einzigen ruhen möge; er gab daher den Rat, zur Entlastung wie auch zur Überwachung des ersten einen zweiten Superior zu bestellen.

Als Ausgangspunkt für die Mission erscheint schon in den ersten Dokumenten die Abtei Oberaltaich und Veit Hoeser als Missionsdirektor, obwohl er selbst die Würde und Bürde schon aus Gesundheitsrücksichten ablehnen wollte und sie dem Nachbarabte in Reichenbach zugedacht hatte. Dessen Kloster lag ja nahe an den Grenzen der Kurpfalz und war auch für die Missionäre z. B. zu gemeinsamen Besprechungen leichter erreichbar. Gleichwohl bedeuteten ihm die führenden bayerischen Äbte, er möge die Oberaufsicht übernehmen, und versprachen ihm in kürzester Frist vier Patres als Missionäre nach Oberaltaich zu senden. In seiner Antwort vom 10. März erklärt sich Hoeser bereit, die Mission auf jede Art zu fördern; aber den Titel eines Präsidenten der Mission nehme er nicht an. Auch sei es wohl ratsam, den Bischof von Regensburg, zu dessen Sprengel die Oberpfalz gehöre, von dem Missionsunternehmen in Kenntnis zu setzen.

Wann die vier versprochenen Missionäre in Oberaltaich eintrafen, läßt sich aus den Quellen nicht mehr festlegen. Laut Brief von Ostern 1628 nach Scheyern reisten am 1. April dieses Jahres sechs Patres zu Wagen nach Amberg, wo sie durch die kurfürstliche Regierung ihre Bestimmungsorte erfahren sollten. Von den Missionären kamen je einer aus Andechs und Niederaltaich, zwei aus Scheyern, und aus Hoesers Abtei Oberaltaich die Patres Friedrich Wirtzburger und Thaddäus Strälnwein. P. Georg Zetl war nicht unter ihnen. Dem Superior der ersten Missionstruppe, P. Caspar Ruepand aus Andechs, übergab der Abt von Oberaltaich die Instruktion, die auf Veranlassung der beiden Kongregationsdirektoren für das apostolische Wirken in der Oberpfalz ausgearbeitet worden war. Das Schriftstück, ganz im Geiste und in der Schreibart Hoesers abgefaßt, stammt sicher von ihm; nur er kannte die religiöse Lage der Oberpfalz, den anderen Prälaten war sie unbekanntes Land. Die von Seeleneifer und Klugheit, von

Maß und Milde diktierte Anweisung ist es wert, ins Deutsche übertragen und an dieser Stelle im vollen Wortlaut wiedergegeben zu werden.

Statuten für die Benediktinermissionäre in der Oberpfalz zur Bekehrung der Irrgläubigen.

Erster Teil: Verhalten gegen die Weltleute.

1. Das erste Ziel dieses Missionsunternehmens ist die Bekehrung der Irrgläubigen. Darum sollen die Väter vor allem die Gebiete studieren, die für ein solches Ziel in Frage kommen. Zunächst mögen sie fleißig Bücher zu Rate ziehen, die von der Seelsorge oder von den Unterscheidungslehren handeln. Es muß ihnen genau bekannt sein, was für Vollmachten sie rücksichtlich der vorbehaltenen Fälle und der Kirchenstrafen haben. Die Belehrung der Irrgläubigen geschehe mit aller Milde und mit rechtem Takt. Fern sei alles Gezänke bei Gastmählern oder sonst in der Öffentlichkeit; ganz besonders aber sind Zusammenstöße mit hartnäckigen Ketzern von allen zu vermeiden, wofern nicht mit Wahrscheinlichkeit auf Erfolg zu rechnen ist oder örtliche bezw. persönliche Verhältnisse und die Gefahr von Ärgernissen dazu raten. Bei den Verhandlungen mit Irrgläubigen selbst sind die Weisungen des M. Becanus in seinem ‚Handbuch der Kontroversen‘ (I, 6) zu beachten. Am besten ist es, sich zu einer schriftlichen Beantwortung der schwierigeren Einwände bereit zu erklären—dadurch schafft man sich unruhige Geister am leichtesten und sichersten vom Hals — oder man verweist sie direkt an den Oberen der Mission. Die Predigten sollen nicht gleich von den umstrittenen Wahrheiten ausgehen; vielmehr muß man die Unwissenden belehren über Gottesfurcht, Reue über die Sünden, Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, vollkommene Gottesliebe. Mit allen Mitteln versuche man, die Irrenden dahin zu bringen, daß sie Tag für Tag Gott andächtig bitten, er möge sie erleuchten, falls sie etwa in Irrtum lebten. Erst dann können ihnen mit Erfolg die Augen über ihren Irrtum geöffnet werden.

2. Der wahre Glaube ist eine Gabe des Allerhöchsten. Daher mögen die Patres mit allem Eifer für ihre Schutzbefohlenen zu Gott beten, daß er sich herablasse, sie zu bekehren. Sie werden also darauf bedacht sein, recht oft für sie das heilige Meßopfer darzubringen; denn ohne besondere Hilfe von Gott wird alle Arbeit, und ist sie auch mit noch so großem Fleiße geleistet, umsonst sein.

3. Bei der Abhaltung der Christenlehre sollen sie den Knaben und Mädchen alle Sorgfalt angedeihen lassen. Davon ist eine weitgehende Wirkung für spätere Zeiten zu erhoffen, weshalb sie mit dieser Gruppe von Seelsorgskindern herzgewinnend umgehen müssen. Einschüchterung

könnnte in ihnen einen Widerwillen gegen die Erlernung der Glaubenswahrheiten erwecken.

4. Zur Spendung der heiligen Sakramente oder zu Kranken gerufen, sollen sie mit freudigster Bereitwilligkeit und Liebe den Heilsbedürftigen beistehen, namentlich im Todeskampfe, weil da die Seele in letzter und äußerster Gefahr ist. Hier darf es kein Säumen geben. Ohne langen Unterschied der Person seien sie in gleichem Maße bereit, der Armen wie der Reichen sich anzunehmen; dadurch gewinnen sie mehr Beliebtheit beim Volke. Auch sollen sie bedenken, daß alle mit dem kostbaren Blute Christi erlöst sind.

5. Allen müssen die Patres voranleuchten durch ein gutes Beispiel, durch würdiges Benehmen und fleckenlosen Wandel; denn nichts hält Weltleute mehr von geistlichem Streben ab als das minder geistliche Leben mancher Geistlichen. Daher sind Ausschreitungen durchaus zu vermeiden. In Dingen, die beim Volke in besonders üblem Rufe stehen, wie Trunkenheit, Unzucht, hochfahrendes Benehmen und anderes, sollen sie selbst den bloßen Verdacht von sich fernhalten. Ein Zusammensein mit Frauen ist deshalb tunlichst einzuschränken und ein langes Gespräch mit ihnen zu unterlassen. Sie sollen mit ihnen nach Möglichkeit bloß in Anwesenheit einer achtbaren Person verhandeln und den Umständen entsprechend nur in Begleitung bewährter Leute ausgehen.

6. Sie seien bestrebt, mit den Nachbarpfarrern aus dem Welt- oder Ordensklerus und den Hilfsgeistlichen ein gutes Einvernehmen zu pflegen. Ihrem Ansehen dürfen sie in keiner Weise Abbruch tun, sollen es vielmehr nach Kräften zu stützen suchen. Etwaige Mißstände mögen sie entschuldigen, nicht weitererzählen und stets von den Mitbrüdern gut reden. Werden sie von diesen um einen Dienst gebeten, dann sollen sie Entgegenkommen zeigen und ihnen helfen, soweit es ohne Schädigung der eigenen Herde geschehen kann. Doch dürfen sie ohne Erlaubnis ihres Oberen nicht auf längere Zeit eine fremde Pfarrei verwalten, keinesfalls aber ungerufen mit ihrer Sichel in das Erntefeld eines anderen gehen.

7. In den Zeremonien und der Sakramentenspendung haben sie sich nach den Nachbarpfarreien zu richten, d. h. nach der Übung der Diözese, in der sie wirken. Es beunruhigt nämlich einfache Leute nichts mehr als die Ungleichheit in diesen Dingen.

8. Mit dem Hausvater und seiner Familie sollen sie in Frieden leben, ihm die schuldige Ehre erweisen und etwa notwendige Dinge von ihm höflich erbitten. Wird der Bitte nicht gleich entsprochen, so dürfen sie nicht mit zankenden Worten fordern, sondern eingedenk der Geduld

Christi aushalten. Bei Gelegenheit mögen sie wieder daran erinnern, aber sich nicht selber helfen; sie können dem Missionsoberen davon Mitteilung machen und dann nach seiner Entscheidung handeln.

Zweiter Teil: Das gegenseitige Verhalten.

1. Für alle soll ein einziger, unmittelbarer Vorgesetzter aufgestellt werden; sein Titel ist: Superior der Mission. Ihm sind sie denselben Gehorsam schuldig wie ihrem Prälaten, solange sie in der Mission wirken. Seine Aufgabe ist es, mit Eifer darüber zu wachen, daß nichts versäumt wird, was nach seinem Urteil für einen günstigen Erfolg der Mission von Wichtigkeit ist.

2. Der Vorgesetzte des Superior ist ein Prälat in der Nachbarschaft, dem er häufig über den Fortschritt der Mission berichten soll und ohne dessen Einvernehmen er nichts Wichtiges in Fragen der Mission tun darf. Wenn er aber sieht, daß eine Angelegenheit keinen Aufschub duldet, dann treffe er selbst Anordnungen unter Beiziehung einiger Patres oder doch seines Mitarbeiters; was er mit Gottes Rat verfügt, davon soll er in Bälde dem Prälaten Mitteilung machen.

3. Bei Vorgängen, die einen Personenwechsel nahelegen, darf er nicht übersehen, mit tunlichster Beschleunigung dem genannten Prälaten und den anderen bezeichneten Autoritäten der Mission Mitteilung zu machen. Aus eigener Machtvollkommenheit und ohne Zustimmung des Nachbarprälaten darf er keine Erlaubnis zum Verlassen der Mission geben, auch nicht für den Fall, daß der Betreffende von seinem eigenen Prälaten abberufen wird. Wenn aber einer zur Verhütung eines Ärgernisses auf der Stelle entfernt werden muß, dann schicke er ihn unter einem unverdächtigen Vorwand zu dem nämlichen Prälaten, der für seine weitere Verwendung sorgen wird.

4. Fleißig halte er Visitation bei den Patres in der Mission und erkundige sich genau, wie sie sich untereinander und mit anderen vertragen. Wo er Unstimmigkeiten merkt, mahne er väterlich, unter Umständen lege er auch eine Buße auf, doch mit Klugheit.

5. Häufig soll er den Patres schreiben und sie in Christus zu geduldigem Ausharren mahnen; desgleichen ermuntere er sie, bei aufauftauchenden Schwierigkeiten sich an ihn zu wenden. Nach Kräften sorge er, daß an nichts Mangel sei. Kann er von den Hauswirten die Lieferung des Nötigen nicht erwirken, so lasse er sich nicht auf einen Streit ein; er berichte dem Nachbarprälaten, und bei dessen Entscheid bleibe es. Der Gehilfe des Superiors hat das Recht, letzteren bei allenfallsigen Versäumnissen oder Mängeln mit Klugheit und Bescheidenheit aufmerksam zu machen; wenn etwa andere Patres mit

dem Superior nicht gut stehen, dann sollen sie zuerst den Gehilfen in Kenntnis setzen, ehe sie sich an andere Vorgesetzte wenden. Erfolgt keine Besserung der Lage, dann können sie an den Nachbarprälaten schreiben, dieser aber soll gegen den Superior keine Klage annehmen, ohne ihn selbst zu hören.

6. Die Missionäre sollen mindestens zu zweien zusammenwohnen; davon ist einer der Senior und der andere ist ihm vollen Gehorsam schuldig. Es darf keinen Sonderbesitz geben, sondern nur Gemeinbesitz, wenigstens für diejenigen, die zusammenwohnen, so hinsichtlich der Bücher, des Geldes und ähnlicher Dinge, gleichviel woher der Besitz stammt; auch das aus dem Heimatkloster Mitgebrachte ist nicht ausgenommen; doch dürfen sie letzteres bei ihrem Scheiden wieder mitnehmen.

7. Alle Gelder hat der Senior in Verwahrung; sein Hilfspriester soll nichts ausgeben dürfen noch können, außer für fromme oder doch berechtigte Zwecke; für andere Fälle ist es den Ordensleuten verboten, selbst wenn sie Erlaubnis von dem Abte ihres Heimatklosters hätten.

8. Der Senior hat dem Superior auf Verlangen schriftlich Rechenschaft über Einnahmen und Ausgaben zu stellen, damit sich dieser gegenüber den anderen Vorgesetzten ausweisen kann.

9. Jeder Senior führt das Siegel der Mission, der Hilfspriester muß seine Schriftstücke ihm zum Siegeln übergeben; der Senior aber lese dieselben durch, außer sie sind an die Missionsobern gerichtet.

10. Wenigstens alle vierzehn Tage sollen der Senior und der Hilfspriester abwechselnd an den Superior berichten über ihre Lage, Lebenshaltung, Fortschritte, Mängel, Hindernisse (der Mission). Ohne sein Einverständnis dürfen sie nichts Neues anfangen, außer es duldet die Angelegenheit keinen Aufschub.

11. Die Missionäre sollen für ihre Aufenthaltsorte eine Tagesordnung erhalten, die mit den Weisungen ihrer Oberen übereinstimmt. Von ihr sollen sie nicht leicht abgehen, wenn nicht seelsorgliche Aufgaben sie an andere Orte rufen. Täglich sollen sie eine Morgenbetrachtung halten von der Mindestdauer einer halben Stunde und eine viertelstündige Gewissenserforschung am Abend. Nach Möglichkeit sollen sie zu gleicher Stunde sich zur Ruhe begeben, rechtzeitig aufstehen, gemeinschaftlich Tisch und Rekreationszeit haben und womöglich auch das Brevier gemeinsam beten.

12. Der socius soll niemals aus dem Hause fortgehen ohne Erlaubnis des Seniors, der Superior aber dem socius vor dem Weggehen das Ziel seines Ausganges mitteilen. Häufig sollen sie sich miteinander besprechen über die Mittel und Wege, wie sie den Leuten helfen.

13. Mindestens jeden Freitag sollen sie fasten, zu den kirchlichen Jejuniumstagen noch hinzu. Häufig, mindestens einmal in der Woche, sollen sie das Bußsakrament empfangen. Die Beichte zu unterlassen oder einem Nichtbenediktiner zu beichten, kann nur der Missionsobere gestatten. Die Erlaubnis ist ausdrücklich zu erbitten und darf nur vorausgesetzt werden, wenn der Fall besonders dringlich ist. Der Obere darf nicht zugeben, daß es für gewöhnlich geschieht, sondern höchstens für einige Tage im Jahr.

14. Erkrankt einer von den Patres in der Mission, so sollen ihm die andern persönlich Trost bringen oder doch brieflich in Liebe ihre Teilnahme bezeigen; der Missionsobere aber hat die Pflicht zu sorgen, daß ihm nichts von dem Notwendigen mangle.

15. Wird einer von seinen Oberen nach Hause gerufen ,so teile er dies unverzüglich dem Missionsdirektor mit und gehe nicht eher fort, als bis wenigstens der Herr Prälat des nächstgelegenen Klosters seine Zustimmung erteilt hat.

Niemand soll zu diesem Missionsunternehmen zugelassen werden, bevor er nicht schriftlich oder vor dem Missionsdirektor oder vor dem Senior des Wirkungskreises das Gehorsamsversprechen abgelegt hat. Nach Möglichkeit soll auch in der Mission auf eine einheitliche Ordenstracht gesehen werden.

* * *

Auf diese Statuten wurden alle Missionäre verpflichtet. Das Arbeitsfeld aber, das ihnen der kurfürstliche Kanzler in Amberg anwies, war durchaus ungünstig für die Durchführung der Statuten und entsprach keineswegs den Erwartungen des Prälatenstandes, der auf ehemalige benediktinische Klosterpfarreien gerechnet hatte. Statt dessen setzte man sie auch im Widerspruch mit den Absichten des Kurfürsten auf Landpfarreien. Nur die beiden Oberaltaicher Patres konnten ein Kloster beziehen, Speinshart am Fuße des rauhen Kulm, das aber ehedem dem Prämonstratenserorden angehörte. Zu alledem erhob auch noch der Regensburger Generalvikar Schwierigkeiten. Die Rechte, die die Direktoren des Benediktinerordens in Bayern als oberste Instanz für die Benediktinermission einem Nachbarabte übertragen hatten, nahm er für sich selber in Anspruch und brachte dies auch in den Anstellungsdekreten der Missionäre zum Ausdruck. Der Superior der Mission, P. Caspar Ruepand, dem Nabburg als Sitz angewiesen worden war, versäumte nicht, dem Abte von Oberaltaich hievon sofort Kenntnis zu geben. Unterm 17. Mai antwortete dieser mit einem Trostschreiben, bekannte aber, gegen die Anordnungen der Regierung nichts tun zu

können. Die Einmischung des Generalvikars in klösterliche Angelegenheiten empfand er jedoch als Demütigung für den gesamten Orden und wies die Missionäre an, in Sachen der Seelsorge dem Ordinariate willig zu gehorchen, in Fragen des klösterlichen Lebens aber nur dann, wenn sie für die betreffenden Fälle die Zustimmung ihrer Oberen erhalten hätten. Im übrigen stellte er eine grundsätzliche Regelung der Angelegenheit durch das Generalkapitel des Ordens in Aussicht. Die Schwierigkeiten scheinen auf Abt Vitus wenig Eindruck gemacht zu haben; denn noch im gleichen Jahre entsandte er sechs weitere Patres in die Mission: P. Sebastian Miele aus Andechs, P. Maurus Raisperger aus Tegernsee, P. Maurus Molitor aus Augsburg (St. Ulrich), P. Benedikt Pröpstl aus Irrsee, P. Georg Mintz aus Tierhaupten, P. Franz Hoepfli aus Oberaltaich, bisher Kaplan in Konzell. Der Zeitpunkt ihrer Abreise in die Oberpfalz scheint der 10. August 1628 gewesen zu sein.

Von den Missionären sollte sehr bald einer auf seinem schwierigen Arbeitsfelde sterben müssen, der Oberaltaicher P. Thaddäus Strälnwein, der mit seinem Mitbruder P. Friedrich Wirtzburger in Speinshart wirkte. Am 8. Januar 1629 nahm ihn der Tod nach nur neunmonatlicher, aber sehr erfolgreicher Tätigkeit, die auch der Pfarrei Oberbibrach zugute kam, aus seinem ausgedehnten, steinigen Weinberg hinweg. Auf Anordnung des Abtes Vitus wurde er in der Klosterkirche zu Speinshart begraben, und zwar in der Nähe des Hochaltares. Die Leichenfeier fand in Anwesenheit einer großen Volksmenge statt; auch hatten sich viele Nachbarpfarrer dazu eingefunden. Dem eifrigen Oberaltaicher Missionär folgte schon am nächsten Tage P. Columban Hofer aus Scheyern im Tode nach. Der in Speinshart zurückgebliebene P. Friedrich wurde am 12. August vom dortigen Pfleger Sebastian Antzenhofer bei seinem Abte wegen allzu großer Heftigkeit verklagt. Der klug abwägende Prälat sprach dem Pfleger gegenüber sein Befremden darüber aus, daß der in allen Stücken bewährte P. Friedrich sich mit einem Schlag sollte geändert haben. Um aber den sonst der Mission freundlich gesinnten Beamten nicht vor den Kopf zu stoßen, stellte er die Abberufung des angeblichen Friedensstörers in Aussicht; sie scheint auch noch im Laufe des Monats erfolgt zu sein. Es ist zu vermuten, daß P. Friedrich doch nicht ganz ohne Schuld gewesen ist; denn aus einem noch erhaltenen Kapitelsbericht ersehen wir, daß er sich gelegentlich auf unberechtigte Wünsche stark versteifen konnte. An seine Stelle trat P. Franz Hoepfli, der seit 10. August 1628 der Mission angehörte; er kehrte aber am 23. Februar 1630 in sein Heimatkloster zurück.

Seit September 1629 wirkte in Speinshart der Oberaltaicher P. Placidus (Frey?) als Hilfspriester, der mit dem Weggang des P. Franz Hoepfli Senior wurde; als neuer Hilfspriester erscheint am 4. März 1630 P. Benedikt Wolf, nachmals Abt in Mallersdorf. Als aber im Juli des nämlichen Jahres in Oberaltaich die Einweihung des eben vollendeten Münsters feierlich begangen wurde, begaben sich auch P. Placidus und P. Benedikt in ihre Klosterheimat zurück und blieben daselbst, weil der Tod in der Abtei manche Lücke gerissen hatte.

Kurz nur war die Wirksamkeit der Oberaltaicher in der oberpfälzischen Mission gewesen; daher ist es auffallend, daß ihr von den Menschen dieses Klosters eine besondere Bedeutung zugemessen wurde. Noch ein Jahrhundert später ist die Erinnerung daran so lebendig, daß man sie bei der Kirchenrestauration (1727—30) in einem eigenen Gemälde verherrlicht; freilich vom Geiste Hoesers, der bei allem Eifer für die Wiederherstellung der Bekenntniseinheit kluge Schonung anstrebte, ist dieses nicht ganz mit Unrecht übelberufene Fresko über der Oberaltaicher Orgel eine gute Strecke entfernt. Auf dem Bilde sieht man nämlich, wie die bayerischen Missionäre dem Kurfürsten Maximilian ein Beglaubigungsschreiben mit der Aufschrift: Bulla miss. O. A. in Palatinatum (Bulle der Oberaltaicher Mission für die Oberpfalz) übergeben. Neben dem Fürsten steht sein getreuer Feldherr Tilly. Einer von den Benediktinern trägt das Wallfahrtsbild des Bogenberg in der einen Hand, mit der andern sprengt er Weihwasser nach den abziehenden Irrlehrern. Deutlich ist Martin Luther zu erkennen, den der Künstler in übermütiger Laune auf einer Sau reiten läßt; er trägt die Kutte, aber sein Hut ist weltlich; ins Band ist eine Tabakpfeife eingesteckt. Im Hintergrund erscheint die Stadt Nabburg, die der Sitz des ersten Missionssuperiors war. Wir bedauern die Art des Bildes; wer aber an die Greuel des Dreißigjährigen Krieges in Oberaltaich denkt, begreift die Erbitterung der dortigen Mönche.

Es ist verständlich, daß die Tätigkeit Hoesers für die Mission in der Oberpfalz ein wichtiges Kapitel der Klostergeschichte wurde. Ihm selbst war sie der Anfang zum erschütternden Ende. Ihn als obersten Leiter der Mission suchten nämlich die Schweden vor allen anderen und setzten einen Preis auf seinen Kopf. Auf der Flucht vor ihnen holte er sich den Todeskeim. Nach seiner endlichen Heimkehr erlag der unverdrossene, hochverdiente und edle Prälat der Pest am 8. August 1634. Seine schweren Schicksale auf der Flucht vor den Schweden sollen demnächst eigens geschildert werden.

* * *

Christus, der König der Jahrhunderte

Eine Ansprache von P. Timotheus Kranich / Beuron[1]

Es gibt in Jerusalem eine Stätte, an welcher man nicht ohne tiefste Ergriffenheit vorübergehen kann: Die sogenannte Klagemauer. Es ist die westliche Ummehrungsmauer des Platzes, auf welchem der heilige Tempel einstmals gestanden. Hier versammeln sich an jedem Freitag Juden aus aller Herren Länder und stimmen ihre Klagelieder an. Ein erschütternder Anblick! Da lehnen die einen die Stirn an die verwitterten Mauerblöcke und netzen sie mit ihren Tränen; andere sitzen auf der Erde und wiegen sich im Gebete gegen die traurigen Überreste alter Herrlichkeit. Und ihr Weheklagen, ihr Jammer ist trostlos, weil sie den Messiaskönig in seiner schlichten, stillen Größe am Palmsonntag nicht erkannt haben, weil sie am Karfreitag sich von ihm losgesagt und ihn ans Kreuz geschlagen. „Wir kennen keinen König als den Kaiser" (Joh. 19, 15). Armes Volk, du hast deinen König verloren und verlangst nun nach ihm in herbem Schmerz! Ja, Christus ist der König der Jahrhunderte. Er trägt nicht allein das Diadem der Gottheit, er trägt auch die Krone des Königs als Menschensohn. König der Jahrhunderte, König der Völker, König der Herzen soll er immerdar sein. Darum hat Papst Pius XI. in seinem Rundschreiben »Quas primas« ein eigenes Fest Jesu Christi des Königs eingesetzt.

Die Königsidee des Messias hat schon Isaias prophezeit: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, auf dessen Schultern Herrschaft ruht" (Is. 9, 6) und St. Gabriel verkündete: „Gott der Herr wird ihm den Thron des Vaters David geben ... und seines Reiches wird kein Ende sein" (Luk. 1, 32). Ein Kind und dennoch ein König! Und Christus selbst sagt, daß er ein König sei. Als ihn Pilatus fragte: „Also ein König bist du?" antwortete er: „Du sagst es, ich bin ein König" (Joh. 18, 37), und noch am Kreuze stand der Titel: „Jesus von Nazareth, König der Juden."

Allein Christus der Herr wollte nicht nur König der Juden sein, nein, König der ganzen Menschheit. „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden" (Matth. 28, 18), sprach er vor der Himmelfahrt zu seinen Jüngern. Die Evangelien beschreiben uns den schlichten Menschensohn; aber aus der Wolke der Menschheit bricht hier und dort die Sonne seines göttlichen Königtums hervor. In den stillen Tagen seiner Kindheit in Bethlehem erscheint ein Stern und stellt sich wie ein Waffen-

[1] Mit einigen Änderungen entnommen aus dem demnächst erscheinenden Buch: Das Wort des Lebens. Predigten und Ansprachen. 3. veränderte u. verm. Aufl. Rottenburg a. N. 1927, W. Bader.

schild über den Palast des Menschenkönigs, und die Weisen des Morgenlandes kommen und bringen dem Königskinde ihre Geschenke dar. Im zarten Alter des zwölfjährigen Knaben dringt die Weisheit Gottes durch sein Wort. Schon damals sprach er wie einer, der Macht hat. Und in seiner öffentlichen Messiaslaufbahn streut er Wunder über Wunder, wie der Frühling Blumen streut über die Erde, bis endlich die volle Gottesherrlichkeit aufleuchtet am Ostertage gleich einer goldenen Sonne am strahlenden Lenzesmorgen. Und diese Sonne ist der Welt nimmer untergegangen.

Es gibt ein großes Gesetz der Weltgeschichte, und dieses Gesetz gilt auch für die größten Männer aller Jahrhunderte. Es heißt: Untergang und Vergessenheit! Nichts ist gewaltiger als der Mensch und nichts ist ohnmächtiger als der Mensch. „Ich bin ein Wurm", versichert Ps. 21,7 der Psalmist, und St. Augustinus sagt: „Was bin ich, mein Gott, ein mannigfaltiges und vielgestaltiges Leben von gewaltiger Unermeßlichkeit! Ein Wunder ist der Mensch!"

Ludwig XIV. von Frankreich ließ sich, trunken von seinen Siegen und Erfolgen, „Ludwig den Großen" nennen. Die Maler stellten ihn dar als Sonnengott, die Dichter besangen ihn. Das ganze Land lag ihm zu Füßen. Man nannte ihn den Größten aller Sterblichen; man sagte, er allein sei größer als der ganze Erdkreis. Und kaum war er gestorben, wurde er von seinen Höflingen im Sterbezimmer allein gelassen. Er war nicht mehr ihr Herr und König; er war eine Leiche mit dem Schauder der herannahenden Verwesung. Und als der große Kanzelredner Massillon dem toten König die Leichenrede hielt, rief er mit feierlich ernster Stimme in die Kirche hinein: Dieu seul est grand, mes frères! „Gott allein ist groß, meine Brüder!"

Noch deutlicher zeigt sich die Hinfälligkeit menschlicher Größe an Napoleon I. Als er von seinem fernen Kriegsschauplatz Ägypten herüberkam, da erschien er wie der Löwe der Wüste, groß und gewaltig. Er legte seine Hand auf ganze Völker und Länder. Sein flammendes Adlerauge begeisterte Tausende und Abertausende. Sie gingen für ihn in den Tod. Immer höher stieg er empor. Vor ihm schwieg die Erde und zitterte; er war ihr Herr und Gebieter. Aber hinter den stolzen Höhen lauerte die Tiefe, der donnernde Fall. Als der große Korse wie ein gefangener Adler auf St. Helena saß, hat er das große Wort ausgesprochen: „Welch eine Kluft liegt zwischen meinem tiefen Elend und der ewigen Herrschaft Christi, der auf der ganzen Welt gepredigt, geliebt und angebetet wird und immer noch lebt!"

Das Menschheitsproblem wird man ohne Christus nicht lösen können. Im Mittelalter in Parzival und bei Dante finden wir wohl eine Lösung, aber nicht im Faust, der statt zur Gralsburg zu gelangen, nach der Hast und Hetze des Erdenlebens in Überdruß und Verzweiflung endete. Nur ein Mittel gibt es zur Lösung des Menschheitsproblemes: Erneuerung in Christus, durch Christus, den Weltenkönig. Völker und Throne stürzen in Staub, Namen verklingen; Vergessenheit breitet die dunkeln, nächtigen Schwingen über ganze Geschlechter. Aber der Heiland herrscht als König der Jahrhunderte. Einst hing er am Kreuz, der Mann der Schmerzen, umhüllt mit dem Purpur seines Blutes, gekrönt mit der Dornenkrone. Die vorübergingen, spotteten seiner. Und auch seine Anhänger traf die Schande. Wie verächtlich sprach man von diesen „Nazarenern", diesen ungebildeten, ungeschliffenen „Christianern". Und einige Jahrhunderte später strahlt Christi Kreuz auf den Kronen der Kaiser, auf den Türmen der Kirchen, auf der Brust der tapferen, der edlen Menschen. Die Menschheit huldigt dem Heiland als Gott-König, als dem Herrn der Welt.

Sein Reich ist ewig. Himmel und Erde werden vergehen; aber seine Worte vergehen nicht. Die Sterne mögen ihren Glanz verlieren; sein Licht wird nie erlöschen. Sein Reich ist nicht von dieser Welt. Deshalb kann es auch nicht hineingezogen werden in den Strom der Vergänglichkeit. Wieviele Reiche sind zerfallen, seitdem Christus diese Erde betrat! Wo ist Augustus geblieben, unter dessen Herrschaft er geboren wurde, und Tiberius, unter dessen Herrschaft er am Kreuze starb? Und die Ruinen Italiens und Griechenlands erzählen, daß nicht nur Kaiserkronen gefallen, nein, ganze Kulturwelten zu Grunde gegangen sind. Aber wie beim Brande Jerusalems die Christen auswanderten aus der Flammenstadt des Gotteszornes und nicht mit hineingezogen wurden in das Sterben einer untergehenden Welt, so stieg das Reich Jesu Christi als eine ewige Welt des Geistes empor aus den Trümmern der alten Welt. Dreihundert Jahre blutiger Verfolgung haben es nur verjüngt; es ist ewig. Christus schreitet in der Fülle seiner Kraft von Land zu Land. Er hält noch immer seinen Segenszug durch die Welt. Millionen Augen schauen auf ihn, Millionen Herzen hangen an ihm. Er ist der König der Jahrhunderte, der König der Ewigkeit. Kein König der Erde kann mit ihm verglichen werden. Er ist der Eine und Einzige; der König der Herrlichkeit, der König der Unsterblichkeit. Was einst der römische Kaiser Julian der Abtrünnige sterbend ausrief: Tandem vicisti, Galilæe! das hat er als prophetische Wahrheit gesprochen: „So hast du doch gesiegt, Galiläer!" Wie glücklich macht uns

dieser Gedanke: Wir gehören zum siegreichen König der Ewigkeit. Unter seinem Banner kämpfen wir, in seinem Namen siegen wir, mag kommen, was da will!

Und die Gefolgschaft dieses Königs? Es sind Engelheere! Wie bei seiner Geburt die Engel zur Erde niederstiegen und, wenn er wieder kommen wird zum Weltgericht, ihn Engel begleiten werden, so geben ihm auch Engel das Geleite bei seinem Gang durch die Jahrhunderte. Der Engel der Armen ruft den Elenden und Enterbten dieser Erde zu: „Erhebet eure Häupter, auch ihr seid Gotteskinder, zu ewigem Reichtum berufen!" Der Engel des Friedens bringt denen, die im Lebenskampf stehen, die Palme, trocknet ihre Stirnen und spricht zu ihnen: „Harret aus, der Sieg ist nicht mehr fern!" Der Engel der Liebe kommt zu denen, die da frieren in dieser kalten Welt, und erwärmt ihre Herzen mit der frohen Botschaft von der ewigen Liebe Gottes und von einer warmen Heimat, über welcher eine Sonne leuchtet, die niemals untergeht. Und der Engel der Barmherzigkeit tröstet die Kranken, legt den Sterbenden die Hand aufs Haupt und wischt die Tränen von den Augen der Trauernden und Büßenden.

Christus ist der König der Welt. Engel sind sein Gefolge. Und weil der König einziehen will: Tuet auf die Tore der Welt! Alles Menschliche ist bestimmt, christlich zu werden, und alles Christliche ist bestimmt, menschlich zu werden. Christus ist kein König wie andere, sondern der Weltenkönig. Das Christentum ist eine Weltmacht, und jeder einzelne Christ als Bürger dieses Weltreiches soll zugleich der Träger seiner großen Machtstellung sein. Die Entscheidung zwischen Licht und Finsternis führt ihn in die Arena des öffentlichen Lebens. Der Christ im Sonntagsrock ist ein leichtes, bequemes Ding, der Christ im Alltagsrock ist schon ein Zwangshandwerk.

Christ sein innerhalb der Kirchenmauern ist noch keine große Heldentat. Unsere Parole muß lauten: Hinein in die Stille, um die Kraft zu sammeln; aber dann hinaus aus der Stille, um die Kraft zu gebrauchen! Zielbewußtes, tatenfreudiges Christentum! Gott lobt und lohnt nicht die schönen Worte, die geistreichen Gedanken, sondern die Tat! Tuet auf die Tore der Welt! Soweit Menschen arbeiten und streben, lachen und weinen, hoffen und dulden, soweit ist das Herrschaftsgebiet Christi, des Weltenkönigs. Ein bekannter Maler der heutigen Zeit stellt ihn dar, den Weltenheiland, mitten unter den Menschen unserer Tage. Die Wissenschaft, welche die Wahrheit sucht und deren Ergebnis in den Dienst des menschlichen Gemeinwohles stellt, die Kunst, die durch die

Darstellung des Schönen den Menschen erhebt, der Gewerbefleiß, der edle menschliche Kultur fördert, die Arbeit, welche der Gelehrte mit seinem scharfen Verstand, der Fabrikarbeiter mit seiner harten Hand tut, alles gehört mit zum Reiche des Menschensohnes.

Wo die Menschen arbeiten im Schweiße ihres Angesichtes, da wird nicht nur die Hand müde, auch das Herz wird sehr leicht verzagt, und bittere Empfindungen begleiten die Arbeit. Da kommt die Unzufriedenheit mit dem Beruf, mit dem niederen Erdenlos, Neid gegen die, welche es besser haben, Begierlichkeit nach den versagten Genüssen. All das zieht in das Herz ein und macht es elend. Doch siehe, der Heiland kommt und ruft in die Welt hinein: „Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken" (Matth. 11, 28). „Ihr, die ihr in den Niederungen der Erde wohnt, schaut empor zu der Höhe eures Berufes, zum Adel der Gotteskindschaft! Und ihr anderen, die ihr hoch steht, macht die Herzen weit und warm in Menschenliebe! Ich wills euch lohnen."

Wir brauchen den Heiland, heute mehr denn je. Er ist ein König, der Herz hat für sein Volk und immer noch spricht: „Mich erbarmt des Volkes" (Mark. 8, 2). Aber es geht ein böser Zug durch unsere Zeit. Da heißt die Losung: Los von Christus! Wir wollen nicht, daß er über unser Herz regiert! Fort mit Christus aus der Schule, fort mit Christus aus der Literatur und Kunst, fort mit Christus aus der Gesetzgebung, aus dem öffentlichen Leben! Ohne Christus lebt sichs leichter. Wir brauchen diesen König nicht. Wir kommen auch ohne ihn aus. Es genügt uns Kultur und Bildung und Humanität. Christus soll nichts mehr zu tun haben mit den großen Fragen des Lebens, an die Männer ihre Kraft setzen. Ohne ihn soll es gehen in dem schweren sozialen Kampf der Zeit. Er soll schweigen allüberall. Das ist der große Ruf, der vielfach durch unsere Zeit geht, das ist das große Unglück unserer Tage.

Und doch ist er der König, nach dem die Zeit sich richtet. Er steht im Mittelpunkt der Menschheitsgeschichte. Es gibt eine Zeit vor Christus und nach Christus. Er ist noch immer der König, zu dem man Stellung nehmen muß, den man niemals übersehen kann. Sonst würde die Welt nicht immer wieder sich gegen seine Herrschaft kehren. Er hat noch Macht über die Menschen. Einen Schatten bekämpft man nicht mit Schwertern. Auch seine Feinde müssen sich in stiller Stunde sagen: Ginge es überall nach Christus, die Welt wäre besser! Woher kommt es, daß die modernsten Künstler seiner Gestalt sich immer wieder bemächtigen? Es packt sie diese Gestalt noch immer am tiefsten Grunde der Seele. Warum steht seine Gestalt immer wieder vor den Augen

der Menschheit auf, daß sie niemand übersehen kann? Weil er eine Herrschergewalt hat, die unzerstörbar ist, weil seine Gedanken, seine Lehre weit über allen Wechsel menschlichen Lebens erhaben, weil seine Persönlichkeit alles Menschliche überragt, weil er König ist, der Gott-König, der König der Geister und Herzen. Drängt ihn weg vom Markte des Lebens, und er wird herrschen durch sein Gericht! Ohne Christus kein Heil!

Wenn die Welt nicht anfängt, die Menschengröße bei Christus zu holen, dann ist all ihr Rennen und Jagen, Forschen und Finden ein Ikarusflug, bei dem man sich die Flügel verbrennt am glänzenden Sonnenlichte. Dann mag die Welt den elektrischen Strom mitten durch die Erde und Meere führen, dann mag sie im lenkbaren Luftschiff die Wolken durcheilen, mit dem Mikroskop die Atome zählen, aber glücklich, innerlich zufrieden wird sie nicht. Fern von Christus heißt fern vom Glück, vom Familienglück, vom Völkerfrieden, vom Frieden der eigenen Brust. Gott bewahre unser Volk vor solchen Freunden, die zwischen Christus und ihm eine unnatürliche Kluft herstellen wollen! Sie sind die Henker ihres Landes. Sie drücken der Menschheit für das Kreuz den Dolch in die Hand und führen sie unter den Zeichen des Sturmes auf das Blutfeld der sozialen Revolution. Noch unter den Donnern des Weltgerichtes wird es tönen: Christus ist König! Gott legt seine Feinde zum Schemel seiner Füße!

Komm, du König der Herrlichkeit, breite Licht und Klarheit, Kraft und Friede 'aus über unsere Zeit, über unser Vaterland, damit von allen Seiten wieder der Ruf erschalle: „Gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn", Christus unser König, der König der Welt und der König der Herzen! Tuet auf die Tore der Welt!

Tuet aber auch auf die Türen des Herzens! Dein König kommt zu dir! Wir dürfen nicht bloß Zuschauer des großen Weltendramas sein, wir müssen selbst handelnd darin auftreten und uns der Erlösungsfrüchte Christi teilhaftig machen. Der Mensch ist Leben, er ist Kraft, er ist Persönlichkeit. Christus ist für uns gestorben, damit Christus in uns lebe!

Manches Herz wird eng und zieht sich zusammen in Selbstsucht und Lieblosigkeit, daß schließlich darin für nichts mehr Platz ist als für das eigene, arme Ich, der Blick nicht weiter reicht als bis zu den Grenzen des eigenen Lebens, des eigenen Interesses. An dieser Herzenskälte rauscht der warme Strom der Gnade wirkungslos vorüber. Egoist ist ein häßliches Wort. Lavater hat einst ein treffliches Wort gesprochen:

„Ich ist in der Grammatik die erste Person, du die zweite, er die dritte. Im Evangelium, im christlichen Leben muß die erste Person an die dritte Stelle rücken. Erst kommt du, dann er, dann ich. Das Ich will immer vorndran, es muß zurück." Darum tuet auf die Herzen! Das selbstlose, liebestarke Herz Jesu will zu euch, es will euer König werden. Siehe, dein Herr und König steht vor der Türe und klopft an: Mach auf! Er will die Sonne deines Lebens sein, die alles Harte schmelzt, alles Kalte löst, alles Dunkle vertreibt. Tue auf dein Herz, öffne seine Tore weit dem König der Ewigkeit!

Eng wird das Herz durch kleinlichen Sinn. Gewiß sollen wir Sinn haben für das Kleine in unserem Leben; denn unser Leben besteht aus kleinen Dingen. So preist Jesus die Treue im Kleinen als die beste aller Tugenden. Sie ist in der Tat die Grundlage im Berufsleben des Mannes wie der Frau. Michelangelo sagt: „Die Vollendung setzt sich aus lauter Kleinigkeiten zusammen; aber die Vollendung selber ist keine Kleinigkeit." Doch von der Treue im Kleinen ist zu unterscheiden der kleinliche Sinn, der in den Kleinigkeiten aufgehend an ihnen hängen bleibt, nichts Großes versteht, der über kleine Kränkungen sich nicht erheben kann zur Großmut des Verzeihens. All diese kleinlichen Seelen machen sich das Leben bitter schwer. Sie stolpern über jeden Strohhalm, legen jedes Wörtlein auf die Goldwage und kommen dabei nie vorwärts! Nur auf der Alpenhöhe großer Gedanken ist der Mensch fähig, sich über den Staub zu erheben, sich frei zu machen von der Sinnenwelt der Begierlichkeit. Darum führte der Herr seine Jünger so oft auf die Höhe der Berge. Kleine Rücksichten sind die Mörder großer Entschlüsse. Christus hatte auch einen Blick für all das scheinbar Kleine, für Blumen und Vögel und die spielenden Kinder am Markt; und doch trug er die ganze Welt mit ihrer Schuld und ihrem Geschicke auf seinem Herzen. Das ist die königliche Freiheit eines wahrhaft großen Herzens, im Kleinen groß und treu zu sein.

Eng wird das Herz durch Sorgen. Du kannst schließlich an gar nichts anderes mehr denken, überall die Nebelfrau, die graue Sorge. Du möchtest dich auch so recht von Herzen freuen unter Fröhlichen. Aber siehe, gleich kommt die Sorge und mischt dir einen bitteren Tropfen in den Becher der Freude. Sie will deine Freude nicht aufkommen lassen. Kaum schien die Sonne, jetzt ist alles wieder grau. Und der Mensch braucht doch die Sonne so notwendig! Du willst auch einmal hoffend in die Zukunft sehen wie andere. Da kommt die Sorge, und wieder breiten sich über die Sonnenlande der Zukunft graue Schleier aus. Du möchtest dich begeistern für große Dinge, für

Werke der Menschenliebe, für soziale Bestrebungen, die ihre Früchte erst in der Zukunft tragen. Da spricht die Sorge zu dir: Du willst Großes schaffen und wirst mit dem eigenen Leben nicht fertig. So wird Frau Sorge allüberall die Zügel des Herzens ergreifen, wird dort Herrscherin sein. Da hilft es nichts, daß du dir sagst: Sorge dich nicht! Nimm das Leben nicht so schwer!... Immer wieder klingt das alte Sorgenlied dir in die Freude des Augenblicks. Da kann nur einer helfen. Die Sorge weicht nur, wenn ein Starker kommt, der uns durch den Apostel sagen läßt: „All eure Sorgen werfet auf Gott, er sorgt für euch" (1 Petr. 5, 7), und der Herr selbst ruft in der Bergpredigt: „Betrachtet die Lilien des Feldes, lernet von den Vögeln des Himmels. Gott sorgt für sie, seid ihr nicht mehr wie diese! Kein Haar fällt von deinem Haupte unbeachtet; Gott weiß darum" (Matth. 6, 26). Er kennt dich, er liebt dich, er ist König und hat die Macht, dir zu helfen. Kein Schritt wird getan, keine Träne geweint, keine Sorge getragen ohne seinen königlichen Willen und sein königliches Wort. Kein Feind von innen und von außen kann uns etwas anhaben. Sein Schild deckt uns, er führt uns zu fröhlichem Siege. Er lohnt auch das stille Heldentum, das die Welt nicht kennt oder nicht beachtet. Und gehen auch die Wogen noch so hoch, wo er seine königlichen Arme ausstreckt, da legen sich die stolzen Wellen. Sie werden ruhen. Da weicht die Sorge, da leuchtet durch alle Nebel ins Herz hinein das Sonnenantlitz Christi, unseres Königs, unseres Gottes. Die Raupe am Rande des verwelkenden Blattes kennt auch nicht ihre künftigen Flügel!

Lange Jahre erfüllte Kriegsgeschrei die Luft. Die Völker der Erde schritten in Waffen. Die roten Brandfackeln loderten. Immer heißer entbrannte der Kampf, immer wilder der Haß. Die aus der Tiefe steigenden Dünste atmeten Blut; die Friedensschalmeien schwiegen lange. Dann sah man: Auch die Mächtigsten dieser Erde sind ohnmächtige Menschen; sie proklamierten Frieden und doch kam kein rechter Friede. Es gibt nur einen Friedensfürsten, den König der Jahrhunderte, Christus. Das Christentum trägt keine Schuld, wenn kein dauernder Friede ist auf Erden. Wäre das Christentum eine Macht, vor der sich alles beugte, so wäre das Königreich des Friedens wieder in der Welt. Noch immer erfüllt sich das Weihnachtsversprechen des Christentums an allen, die guten Willens sind. Nur wo Christus herrscht, ist Friede: „Der Friede Christi im Königtum Christi." Am ragenden Obelisk vor dem Petersdom sind in wuchtigen Lettern die Worte eingegraben: »Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat«: „Christus bleibt Sieger, Christus bleibt König, Christus bleibt Herrscher!"

Ein Augustinuswort vom Königtum Christi

Als nun Jesus gewahrte, daß sie kämen, um ihn zu ergreifen und zum König zu machen, zog er sich wiederum ganz allein auf den Berg zurück." Es wird hiermit zu verstehen geben: Als er mit seinen Jüngern auf dem Berge weilte und das Nahen der Scharen bemerkte, war er alsbald herabgestiegen, um in den Niederungen die Menge zu speisen. Wie hätte er nämlich dort hinauf enteilen können, wäre er nicht zuvor vom Berge herabgestiegen? Es hat also seine Bedeutung, daß der Herr von der Höhe kam, um die Volksscharen zu speisen. Er speiste sie und stieg wieder hinauf.

Warum wohl stieg er hinauf, als er ihre Absicht wahrnahm, ihn zu ergreifen und zum König auszurufen? Wie? War der nicht schon König, der da fürchtete, König zu werden? Gewiß war ers, aber kein König, der seine Würde Menschen verdanken sollte, vielmehr ein König, der den Menschen ein Königreich schenken wollte. Deutet hier Jesus, dessen Taten ja Worte sind, uns vielleicht etwas an? Sollte etwa die Tatsache, daß sie ihn ergreifen wollten, um ihn zum König zu machen, und er deshalb allein auf den Berg entfloh, gar nichts besagen; sollte sie der Bedeutung und eines tieferen Sinnes entbehren? Oder hieß ihn entführen soviel, als der Zeit seines Reiches zuvorkommen wollen? War er doch jetzt nicht gekommen, um schon seine Herrschaft anzutreten, wie er künftig einmal herrschen wird, gemäß unserer Bitte: „Es komme zu uns dein Reich."

Er herrscht zwar immer mit dem Vater, insofern er Gottes Sohn ist, das Wort Gottes, durch das alles erschaffen wurde. Die Propheten haben sein Reich vorhergesagt, auch sofern er Christus-Mensch geworden ist und seine Getreuen zu Christen gemacht hat. Ein Reich aus Christen wird also erstehen, das jetzt begründet, jetzt aufgerichtet und jetzt erkauft wird mit dem Blute Christi. Es soll einmal offenbar werden als sein Reich, wenn die Klarheit seiner Heiligen aufleuchtet, nach seinem Gericht. Von diesem Gericht erklärt er oben, der Menschensohn werde es halten. Auch der Apostel spricht davon, wenn er schreibt: „Wenn er das Reich Gott und dem Vater übergeben hat." Daher sagt er auch selbst: „Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters, und nehmet das Reich in Besitz, das euch seit Anbeginn der Welt bereitet ist." Doch die Jünger und die Scharen der Gläubigen meinten, er sei schon gekommen, um zu herrschen. Das besagt „ihn entführen, um ihn zum König zu machen": seiner Zeit zuvorkommen wollen, die er selber verborgen hielt, um sie im rechten Augenblick am Ende der Welt zu offenbaren.

Vorträge über das Johannesevangelium, 25. Vortr., 1.—2. Kap.

Dom Germain Morins akademische Ehrung

durch die

Universität zu Freiburg i. Br.

*   *
*

UNIVERSITAS LITERARIA ALBERTO-LUDOVICIANA

In Nomine Domini. Amen.

Rectore Magnifico Josepho Sauer
Ex Auctoritate Senatus Academici: Ex Unanimo Decreto
Ordinis Theologorum Promotores legitime Constituti:
Nos Engelbertus Krebs H. T. Decanus et Aemilius Goeller
Senior Facultatis: Sacræ Theologiæ et Philosophiæ Doctores:
Sacræ Theologiæ Professores Publici Ordinarii

Dominum Reverendissimum atque Inlustrissimum

DŌM GERMANUM MORIN O. S. B.

Abbatiæ Maredsolanæ Conventualem

Virum Sacræ Theologiæ Doctissimum: Antiquitatis Christianæ
Patrumque Latinorum Investigatorem Felicissimum:
Christianæ Pacis et Amicum et Temporibus Belli
Exemplar Candidissimum

DOCTOREM SACRÆ THEOLOGIÆ HONORIS CAUSA

Nominamus Declaramus Congratulamur
Id quod Publico hoc Diplomate Testamur.

Friburgi Brisigavorum Die XXVI. Mensis Januarii
Anni Salutis MCMXXVI.

Dr. Josephus Sauer
H. T. Rector Academiæ.

Dr. Engelbertus Krebs
Ordinis Theologorum H. T. Decanus.

Dr. Aemilius Goeller
Senior Facultatis.

Schon mehrmals kam die „Benediktinische Monatschrift“ auf Dom Germain Morin, den gelehrten Mönch der belgischen Abtei Maredsous zu sprechen. Erfreuliche Anlässe regten im Jahre 1919, S. 125 und 252, dann wieder 1922, S. 217 dazu an. Eine neue Gelegenheit bietet sich, den Meister patristischer Forschungs- und Entdeckungsarbeit ehrend zu erwähnen und zugleich freudig zu beglückwünschen.

Dom Morins wissenschaftliches Streben wurde, so hat er selber mehr als einmal dankbar betont, durch den Weitblick seines erst vor einigen Jahren in Beuron als ergrauter Veteran heimgegangenen ehemaligen Novizenmeisters P. Bonifatius Wolff frühzeitig geweckt und liebevoll gefördert. Getreu dem Schriftwort (Mal. 2, 7): »Labia enim sacerdotis custodient scientiam«: „Die Lippen des Priesters sollen die Wissenschaft bewahren“, setzten schon im Jahre seiner priesterlichen Ordination, die am 10. April 1886, auf den Samstag »Sitientes, venite ad aquas« erfolgte, seine gelehrten Veröffentlichungen verheißungsvoll ein und dauern nun schon durch vier arbeitsreiche, gesegnete Jahrzehnte ununterbrochen fort. Die verdienten Ehrungen blieben nicht aus, jeweils durch außerordentliche Forschungserfolge hervorgerufen.

Schon 1896 eröffnete Leo XIII. mit einem bedeutsamen Glückwunschschreiben an den Fünfunddreißigjährigen ihre Reihe. Die alte Oxforder Universität folgte und verlieh ihm 1905 ehrenhalber den Rang eines Doctor litterarum. Kurz nach dem großen Krieg erhob 1919 die zwinglianisch-theologische Fakultät in Zürich den katholischen Ordensmann zum Ehrendoktor der Theologie (vgl. diese Zeitschr. 1919, S. 125). Da war es ein glücklicher Gedanke, daß die Mitglieder einer deutschen katholisch-theologischen Fakultät, die mit Dom Morin schon länger gelehrte Beziehungen unterhielten, eine ähnliche Würdigung unverdrossenen Gelehrtenfleißes beabsichtigten, um ihrerseits die internationale Anerkennung Morinscher Forschungsarbeit zu teilen.

Auf Grund des feierlichen Ehrendiploms vom 26. Januar 1926 verlieh in einer festlichen Zusammenkunft am 13. Februar dieses Jahres unter dem Rektorat des Prof. Dr. Joseph Sauer, Vertreters der christlichen Archäologie und Patrologie, die katholisch-theologische Fakultät der Universität Freiburg i. Br. durch ihren Dekan Prof. Dr. Engelbert Krebs und ihren Senior Prälat Prof. Dr. Emil Göller „dem großen Gelehrten der heiligen Theologie, dem erfolgreichsten Forscher auf dem Gebiete des christlichen Altertums nnd der lateinischen Patristik, dem Freunde und in Kriegszeiten leuchtenden Vorbild des christlichen Friedens“ die Würde eines Ehrendoktors der Theologie.

Wir gaben die bedeutungsvolle Urkunde, in der sich der gesamte Orden des hl. Benedikt geehrt fühlen darf, wenn auch nicht in dem feierlichen Format und den monumentalen Kapitalbuchstaben des offiziellen Originals, so doch wenigstens in ihrem vollständigen Wortlaute getreu wieder.

Die Freiburger Universität wird trotz ihres bald fünfhundertjährigen Bestehens diese hohe Ehrung wohl selten einem Würdigeren verliehen haben. Es liegt ein eigenartiges, sinniges Zusammentreffen besonders noch darin, daß der von ihr ausgezeichnete Gelehrte den vielleicht besten Teil seines Forscherfleißes und seines Finderglückes jener heiligen Gelehrtenpersönlichkeit altchristlicher Zeit widmen konnte und zu ihrer weiteren Kenntnis beitrug, in der die Freiburger Universität von Anfang an ihren Schutzherrn wie auch ihr leuchtendes Vorbild verehrte: wir meinen den heiligen Kirchenvater Hieronymus. Die dortige theologische Fakultät aber hat durch diese ungewöhnliche Ehrenpromotion sich selber geehrt.

Der folgende Aufriß der theologischen Quellenspenden Dom Germain Morins aus der berufenen Feder eines ebenfalls von der Freiburger Theologischen Fakultät wegen seiner eindringenden Kenntuis und liebevollen Ergründung des Väterschrifttums Geehrten sei zugleich der Ausdruck unserer dankbaren Genugtuung über die dem Meister theologischer Forschung auch vom katholischen Deutschland gewordene Auszeichnung und unserer aufrichtigen Bewunderung für sein unter vielen Opfern der kirchlichen Wissenschaft ungebrochen geweihtes Leben.

Die Schriftleitung.

Quellenspenden Dom Germain Morins

Eine Fundüberschau zur historischen Theologie[1]

Von P. Anselm Manser / Beuron

> In der Achtung, die wir für das Altertum hegen, liegt etwas Geheimnisvolles.
> J. Balmes, Aphorismen.

Was der vielgeehrte Gelehrtenname Germain Morin wie ein lebendes Sinnbild manchen Kreisen andeutet und besagt, hat schon ein lange Vergangenheit. Das Zusammentreffen und der freundliche Zusammenklang von Mönchsberuf und Väterkunde reicht selbst in die Blütezeiten der Kirchenväter hinauf.

Das erste und bahnbrechende Buch der christlichen Väterkunde stammt vom heiligen Mönche Hieronymus (gest. 420). Mit seiner Schrift über die Kirchenschriftsteller ist er zu Bethlehem um 392—393 der Vater der eigenständigen und geschichtlichen Wissenschaft von den Vätern geworden. Zu ihm sollte Dom Morin in fruchtbarste Beziehung treten. Im Süden seines Heimatlandes erstand dem Väterschrifttum eine ehrwürdige Pflegestätte im Kloster Lerinum. Schon die Namen seiner zwei heiligen Jünger und Schriftsteller Vincentius und Cäsarius, des nachmaligen Bischofs von Arles, bezeugen das eindrucksvoll. Den breiten Einschlag der älteren Väter im Leben und Werke des letzteren hat Dom Morin mit neuen Belegen und Funden aufgezeigt.

Ein ähnliches Verhältnis waltet ob in der Mönchsregel des hl. Benediktus. Sie hat dem benediktinischen Mönchtum den dauernden Umgang mit den Vätern wirksam nahegelegt und verordnet (Kap. 9 und 73). Sie erfuhren hier vielleicht erstmals im Abendlande die Ehre der Verwendung in den Sonn- und Festtagsmetten, wie es gleichzeitig im Morgenland der palästinensische Abt Dorotheus empfahl[2]. Damit hängt die liebevolle Sorge des mittelalterlichen Mönchtums um Erhaltung und Überlieferung der Väter in ungezählten Handschriften zusammen. Und diese sind noch regelmäßig für Forscher wie Dom Morin die treuen Quellen von Neuentdeckungen, wie sie es schon für die Mauriner waren. Neben manchen anderen hatten sie damit die Väterwissenschaft unter Führern und Vorbildern wie Mabillon zu einer Hochblüte emporgeführt. Als näheres Vorbild Dom Morins erscheint unter ihnen Pierre Coustant, der Meister einer außerordentlich feinen und sicheren inneren Kritik.

Eine den Maurinern in mancher Beziehung verwandte Gestalt erlebte Frankreich später wieder im berühmten Solesmensermönch und Kardinal Joh. Bapt. Pitra (gest. 1889). An dessen Lebensabend befand sich

[1] Die Überschau ist leicht gemacht durch G. Morins Introduction bibliographique zum 1. Band seiner Études, Textes, Découvertes [Anecdota Maredsolana, II. Série]; Maredsous-Paris 1913, Picard. Sie umfaßte 1913 bereits 114 Abschnitte (S. 1—79), von denen manche nicht nur eine Einzelstudie oder Textveröffentlichung, sondern Gruppen von Gleichartigem vorführen, in Wahrheitsliebe berichtigend, klärend, ergänzend.

[2] Migne, Patr. gr. Bd. 88 (1860), Sp. 1829 b.

der junge normännische Benediktiner von Maredsous bereits auf ähnlicher Bahn, wenn er auch mit anderem Schritt und Blick darauf wanderte. Bald begannen sich zwei Reihen patristischer Wanderfrüchte zu zeigen: lichtvolle Abhandlungen und neue Texte, die zugleich neue Quellenspenden an diesen und jenen Zweig der historischen Theologie bedeuteten. Wie heimatlich wohl es Dom Germain Morin in der warmen und jugendfrischen Väterwelt zumute wurde, hat weitesten Kreisen seine verdeutschte Erbauungsschrift über Mönchtum und Urkirche verraten.[1] Das ist lediglich naturgemäß. Der in seiner Art unvergleichliche Väterkenner Joh. Adam Möhler hat einst in einem kleinen Versuch über „Die christliche Literatur und das Mönchtum im vierten Jahrhundert" tiefe Beobachtungen betreffend die geschichtliche Wahlverwandtschaft zwischen Mönchswesen und Väterschrifttum niedergelegt und bemerkt: „Gehen wir ... zurück auf die Anfänge der christlichen Wissenschaft und Literatur, so finden wir, daß die Pfleger derselben fast lauter Mönche waren, wenn auch noch nicht in der späteren äußeren Form, aber doch der Sache nach."[2]

I

Im Jahre 1893 konnte Dom Germain Morin seine Anecdota Maredsolana eröffnen, die Bändereihe der „Fundausgaben aus Maredsous". Der erste Band brachte gleich mehrere Gaben von hohem und mehrfachem Belang. Die umfangreichste und titelgebende war das alte Perikopenbuch von Toledo (Liber Comicus). Die Pariserhandschrift, nach welcher der Herausgeber es veröffentlichte, stammt aus dem altkastilischen Benediktinerkloster Silos und erst aus dem 11. Jahrhundert. Aber der scharfblickende Liturgiekenner erwies bald und überzeugend, daß Ursprung und Vorlage dieses Buches noch in die Zeit des heiligen Toletaner Erzbischofs Ildefons (gest. 667) hinaufreicht. Manches dieser spanischen Perikopenordnung möchte noch um hundert oder mehr Jahre älter sein und in die eigentliche Väterzeit der iberischen Kirche zurückgehen. Der gelehrte Barnabite Paolo Savi stützte eine solche Anschauung in seinem altchristlichen Literaturbericht von 1893 durch einen Hinweis auf die Übereinstimmung zwischen den Ostervigillesungen und zwei Traktaten des neuentdeckten Spaniers Priscillian (gest. 385). Sind diese Vorträge gemäß einer überraschenden und schwerwiegenden Untersuchung Dom Morins von 1913 nicht Priscillian selbst, sondern eher seinem Zeitgenossen, Landsmann und Hauptgönner Instantius beizulegen, so beeinträchtigt das doch den Kern von Savis Feststellung nicht.

In der eben gegründeten Revue Biblique widmete er 1893 dem Lektionar aus Silos eine eigene Abhandlung. Es verdiente das ob seiner Bedeutsamkeit für die Geschichte des lateinischen Bibeltextes, zu der es eine kostbare, reiche und verlässig dargebotene Urkunde darstellt. Sie nimmt in der Reihe der lateinischen liturgischen Vorlesebücher,

[1] L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours, verdeutscht von der jetzigen Äbtissin M. Benedikta v. Spiegel zu St. Walburg in Eichstätt unter dem Titel: Mönchtum und Urkirche [Der kathol. Gedanke, 3. Bd.] München 1922.
[2] Historisch-politische Blätter, 7. Band (München 1841), S. 537.

die für die Erforschung der abendländischen Bibelübersetzungen der Väterzeit so viel Licht spenden, einen ungemein hohen Rang ein. Er ist besonders bestimmt durch den seltenen Reichtum an umfänglichen Abschnitten aus dem Alten Testament, für dessen lateinische Übertragung die unmittelbaren und sichern Zeugen und Quellen spärlicher fließen. Das gilt namentlich für die Fassungen vor der Vulgata des hl. Hieronymus. Obwohl nun Morins toletanisches Lektionar weithin mit der Vulgata übereinstimmt und Vulgata darstellt, bietet es daneben doch einen Schatz von Bruchstücken und Lesarten einer anderen und teilweise wohl früheren Textgestalt des altchristlichen Spanien. So haben Wordsworth-White in ihrer großen neuen Oxforder Ausgabe der Apostelgeschichte der Vulgata (1905) die einschlägigen Teile aus dem altspanischen Meßlektionar unter die vorhieronymianischen Texte eingereiht und ständig mit dem Zeichen t aufgeführt. Vermutlich läßt sich aus dieser glücklich eröffneten Quelle noch viel Wertvolles und Anziehendes für die Kenntnis der lateinischen Väterbibel gewinnen. Sie ist ja das Grund- und Hauptwerk des biblischen Zweiges des Väterschrifttums.

Eben zur Apostelgeschichte konnte Dom Germain Morin im 1. Band (1913) seiner 2. Reihe der Anecdota Maredsolana einen neuen und wichtigen Zeugen vom Oberrhein her stellen. In einem merowingischen Perikopenbuch zu Schlettstadt im Elsaß fanden sich unter anderen Lesestücken in reiner Vulgatafassung vierzehn Abschnitte mit dem lateinischen Text der Apostelgeschichte nach ihrer sogenannten westlich-abendländischen und vielleicht gar stadtrömischen Gestalt. Seinen spärlichen und versprengten Vertretern in zwei Handschriften: die eine von Böhmen in Stockholm und die andere von Perpignan in Paris aus dem 13. Jahrhundert, trat nun eine in runder Großschrift aus dem 7./8. Jahrhundert an die Seite und zeugt vom alten Leben dieses Textes auch im Gottesdienste vielleicht am germanischen Oberrhein.

Nur zwei Jahre vorher hatte der unermüdliche und immer wieder belohnte Handschriftenforscher ein biblisch-lateinisches Kleinod in der unausgesetzt bedienten Revue Bénédictine (1911) darbieten können: ein weiteres Blatt der Paulusbriefe aus der berühmten sogenannten Itala von Freising. Dom Morins nächster Mitbruder und Mitforscher P. Donatien de Bruyne hat in seiner neuen Ausgabe der bisher wiedergefundenen Teile dieses Paulusbandes seinen innern Charakter und Wert eingehend geprüft. Darnach wäre dieser Text selbst dem der Vulgata merklich überlegen und stellte nichts Geringeres dar als eine vortreffliche, bisher unerkannte Textbearbeitung, die der hl. Augustinus (gest. 430) an einer älteren Fassung vornahm.[1] In diesem neuen Lichte erscheinen die ehrwürdigen Restblätter der Freisinger Itala in München und Göttweig nicht mehr allein als einzigartige Quelle eines alten lateinischen Paulustextes, sondern auch als Zeugen einer kaum geahnten, stillen und hingebenden Tätigkeit des Kirchenlehrers von Hippo auf dem Felde der biblischen Textkritik. Zu dem, was er in seiner Schrift von der christlichen Wissenschaft hierüber grundsätzlich

---

[1] Les Fragments de Freising: in Collectanea biblica latina, Vol. V., S. XLVIII.

lehrte, hätte er demnach zugleich das meisterhafte Beispiel gesellt. Hievon erschloß Dom Morin ein kleines Denkmal, der vor- und nachher Größeres vom lateinischen Väterfürsten bringen durfte.

Die beiden erstgenannten biblisch-lateinischen Quellenspenden sind solche nicht minder für die alte lateinische Liturgie, deren textliche Ausstattung und Ausgestaltung in weitem Umfang ein bleibendes Werk und Verdienst der Väterzeit ist. Das gilt namentlich auch von den gottesdienstlichen Leseordnungen und Lesebüchern. Diesen Zweig hat Dom Morin auf klare Überzeugungen hin mit einer langen Reihe von Quellen, Urkunden und Studien bedacht und unvergleichlich gefördert. Schon 1892 äußerte er in der Revue Bénédictine: „Das altertümlichste Buch unserer abendländischen Liturgien, das am weitesten in die Ursprünge der Liturgie einer Kirche vordringen läßt, ist das Lektionar" (S. 446). Damals hatte er im Zusammenhang mit dem großen englischen Liturgieforscher Edmund Bishop[1] in der Revue Bénédictine von 1891 den ersten derartigen Text geboten. Er gibt das Verzeichnis der Evangelienperikopen der Liturgie von Neapel um die Zeit Papst Gregors d. Gr. (gest. 604). Neben den Sonderfesten treten hier namentlich einige örtliche Katechumenatsgebräuche der Fastenzeit hervor. Ähnliche Perikopenlisten veröffentlichte Dom Morin in verschiedenen nachfolgenden Jahrgängen derselben Zeitschrift, zum Teil mit umfassenden und tiefgehenden Erläuterungen. So erschien 1910 aus einer Würzburger Handschrift „Das älteste Lektionar der stadtrömischen Kirche", das mindestens vor der Mitte des 7. Jahrhunderts abgeschlossen war. Die auffallende Eigentümlichkeit dieser Leseordnung für die Meßfeier ist die alttestamentliche Lesung vor der neutestamentlichen Epistel nicht nur an einigen Tagen, sondern noch regelmäßig das ganze Kirchenjahr hindurch. Damit kam das Alte Testament in der römischen Messe ungleich mehr zur Verwendung als später. Im nächsten Bande (1911) trat wiederum aus Würzburg das etwas spätere und dennoch älteste dermals bekannte Evangelienverzeichnis des stadtrömischen Basilikengottesdienstes des 7. Jahrhunderts dem Lektionar ergänzend an die Seite. Durch diese beiden hell und warm beleuchteten, an sich unscheinbaren Texte wurde das Bild vom liturgischen Jahr und Jahresleben der römischen Mutterkirche um manchen feineren Zug bereichert. Andere derartige Perikopenlisten, die mit ihren Besonderheiten zuweilen treffliche Anhaltspunkte für die Feststellung der wahren Handschriftenheimat vorstrecken, fand und veröffentlichte Dom Morin als Urkunden z. B. für oberitalienische und fränkische Liturgie.[2]

Die Krone dieser Spenden bleibt aber das mehrerwähnte Lektionar der toletanischen und nachmals wohl der ganzen westgotischen Kirche Spaniens. Es enthält und bringt nicht nur Angaben über die Lesungen, sondern diese selbst in vollem Umfang. Dadurch wird Dom Morins Ausgabe erst recht eine Erkenntnisquelle nicht nur für den eigenständigen Bibeltext, sondern zugleich für die altspanische Liturgie. „Alle,

---

[1] Vgl. über ihn P. Cunibert Mohlberg O. S. B. in dieser Zeitschr. IV (1922), S. 44 ff.
[2] Revue Bénédictine 1893, 1898 (S. 104 ff.), 1902, 1903. 1908, 1911.

die mit Studien dieser Gattung vertraut sind, wissen aus Erfahrung, wie viel leichter es ist, die verborgenen Auszeichnungen und die Absichten zu entdecken, die für die Auswahl und Ansetzung der verschiedenen Stücke maßgebend waren, wenn man den Text selbst vor Augen hat ... Es ist kaum glaublich, welch unerwartetes Licht über gewisse Bibelteile ihre Verwendung durch die Kirche unter der und jener Verumständung wirft. Das bedeutet manchmal förmlich eine Auslegung, und zwar eine voll Leben und Tiefsinn, die aus dieser schlichten Zusammenrückung von Text und gottesdienstlichem Anlaß entspringt. Um aber ein solches Ergebnis zu zeitigen, genügen zahlenmäßige Kapitel- und Versangaben keineswegs: man muß unweigerlich den Text vor Augen haben." So hatte u. a. für diesen Fall Dom Morin sein von Mabillon abweichendes Verfahren in der gehobenen Voranzeige dieses Werkes in der Revue Bénédictine begründet (1892, S. 446). Als schönes und überzeugendes Beispiel vermöchte u. a. die erste Lesung am Feste Peter und Paul zu dienen, die aus Vers 8 und 10 des 10. und aus Vers 1, 3, 4, 15 des 11. Kapitels der Geheimen Offenbarung fromm und kunstsinnig gefügt ist und von den durchsichtig zwei Zeugen, Olivbäumen und Kandelabern kündet. Ähnliche Gewebe und Beziehungen treten öfters auf und stimmen gut mit der freien und tiefsinnigen Schriftanwendung der Väterzeit überein. Nach Jahren sollten dann zum altspanischen Perikopenbuch die monumentalen Ausgaben des westgotischen Rituale (1904) und des mozarabischen Meßbuches (1912) durch den hochverdienten Solesmensermönch Marius Férotin hinzutreten.

Im kostbaren Anhang zum 1. Band seiner Anecdota bietet Dom Morin neben altspanischen frohklingenden Festankündigungen einen entsprechenden Festkalender. In der Revue Bénéd. erhielt man 1902 ein merkwürdiges Festverzeichnis von Bologna aus karolingischer Zeit und 1908 die vier ältesten Kalendarien der Stammabtei Montekassino, die immer für die gesamte Benediktinerliturgie von Bedeutung war. Im Jahre 1922 bot die Revue aus Handschriften von Zürich die ursprünglichen isaianischen Cantica der monastischen Weihnachtsmette. Sie sind teilweise nach Anordnung und Wortlaut von den heute üblichen verschieden und gehen wohl eben auf die altkassinensische Überlieferung und möglicherweise, wie Dom Morin andeutet, auf den hl. Benediktus zurück. Die Übersetzung weicht in den beiden ersten Cantica aus Kap. 9 u. 66 von der Vulgata ab. Las man den Weihnachtspropheten so vielleicht auf Montekassino und im Lateran zu Rom?

Eine liturgie kritische Abhandlung des Benediktiners Herväus von Bourg-Dieu (gest. c. 1150) über Lektionenverbesserungen brachte der Jahrgang 1907; einen fünften Hymnus des heiligen Cluniacenserabtes Odilo auf seinen heiligen Vorgänger Majolus die heurige Winternummer (1926, S. 56 f.). Eine liturgisch geformte Privatandacht war unter dem Namen desselben hl. Odilo schon 1899 bekannt worden. Sie ist einem Patriarchen von Aquileja gewidmet und fleht um die Obmacht des Geistes über das Fleisch. Die im Jahre 1923 abgedruckten Distichen des Pomponio Leto (gest. 1498) sind eine Art geistiger Wan-

derung eines Humanisten durch die römischen Stationskirchen der Fastenzeit und fallen mehr durch ihren Ursprung als ihren liturgischen Belang auf: denn aus der Hand des berühmten und etwas rätselhaften Hauptes der römischen Renaissanceakademie möchte eine solche Gabe billig wundernehmen.

Im 22. Band der Revue (1905) vermochte Dom Morin einen erheblichen Rest eines alten gallikanischen Horenantiphonars aus der ehrwürdigen Abtei Fleury vorzulegen. Er ist auf einigen Blättern des achten oder neunten Jahrhunderts in inselländischer Schrift herübergerettet. Die Texte gehören dem Advent, der Epiphanie und der Quadragesima an und stehen nach Inhalt und Fassung ungemein hoch. Zudem sind sie vielfach ohne bekannte anderweitige Belege und schon darum von einzigartiger Stellung. Verhältnismäßig noch am deutlichsten ist in einigen Texten der Zusammenklang mit dem alten römischen Antiphonar, wie der Entdecker selber herausstellte: Ist dieser sein Fund auch nicht eben umfangreich, so bleibt er doch sehr beträchtlich als Quelle für die Geschichte der Adventidee, des Responsorienbaues usw. In der Quadragesima ist das Leidensgedächtnis des Herrn sehr ausgezeichnet durch die Lesung der vier Passionen an den vier letzten Fastensonntagen (S. 346).

Einen weiteren Schatz der gallikanischen Liturgie fand der langjährige Gast Münchens alldort in einer Handschrift aus dem nahen Freising: ein reiches und vollständiges Benediktionale mit den Formeln für den bischöflichen Segen nach dem Vaterunser der Meßfeier durch das Kirchenjahr und bei verschiedenen außerordentlichen Anlässen. Das Buch geht in seiner Grundgestalt auf das 7. Jahrhundert und wohl auf das merowingische Autun zurück, war aber mit Nachträgen tatsächlich auch im bayerischen Freising in Gebrauch. Hierin spiegelt sich wie oft in der Liturgie ein Stück Kirchengeschichte wieder. Seit dem 7. Jahrhundert hatte Bayern vom fränkischen Westen her Einflüsse und Einrichtungen empfangen. Proben aus dem wichtigen Benediktionale, das in den Anecdota Maredsolana ganz erscheinen soll, teilte der Finder 1912 in der Revue Bénédictine mit; darunter ein früher, auch geschichtlich bedeutsamer Segen für die Handsalbung bei der Königsweihe und über König und Volk mit Anrufung des hl. Martinus (S. 188).

Mit dem Gottesdienste sind manche der sehr zahlreichen altkirchlichen Glaubensbekenntnisse verknüpft. Diesem Zweig der Väterkunde, den vor allem P. Caspari (gest. 1892) zur neuzeitlichen Blüte gebracht hat, widmete Dom Germain Morin ebenfalls fruchtbare Sorge. Diese Glaubensformeln stehen ja mit im Vordergrunde der theologischen Quellen und Zeugen. Neben Urkunden des Apostolischen Taufbekenntnisses erschien 1897 eine ausgedehnte Glaubensformel für die römische Bischofsweihe (S. 487f.). Einen neuen Symboltext schälte Dom Morin 1923 aus einer alten afrikanischen Erklärung des 6. Jahrhunderts heraus. Beiträge zur Symbolforschung mit verschiedenen Texten bot er 1905 ebenfalls in der Revue Bénédictine und das Jahr zuvor die seltsamste hier einschlägige Urkunde: eine mit dem Namen des hl. Hieronymus überschriebene Glaubensformel (S. 3). Mit Pilatus

tritt hier auch König Herodes auf. Der Artikel vom Ostergeheimnis ist um die Erwähnung des Erscheinens Christi vor seinen Aposteln erweitert. Vor allem steht die wahre und volle Gottheit des Hl. Geistes, „des weder ungezeugten noch gezeugten Gottes“ in überraschender Wendung ausgedrückt. In der fünften Nummer seiner Theologischen Literaturzeitung für 1904 meinte Adolph von Harnack, der doch viel Seltenes sah, von diesem Symbol, jeder Kenner der Symbolgeschichte werde es mit grenzenlosem Staunen lesen (Sp. 142).

Belangreiche Aufschlüsse über Gottesdienst und Klerus enthalten auch die von Dom Morin entdeckten Bestimmungen einer größeren süditalienischen Kirchenversammlung etwa ums Jahr 900. Wie so vieles derart sind sie nebenher sehr ergiebig für die mittelalterliche Kultur- und Wirtschaftsgeschichte. So umfaßt der 9. Abschnitt eine ganze Gruppe von Verordnungen über den Verkehr mit dem jüdischen Volksteil, von dem der christliche religiös und bürgerlich noch unabhängiger werden soll. Der Geistlichkeit wird im 2. Kanon die Hirtensorge um Waisen, Witwen und Unterdrückte als kirchliche Standesobliegenheit nahegelegt und eingeschärft. Dieser neue Konzilsabschied in der Revue Bénédictine vom Jahr 1900 ist eine sehr erwünschte Erweiterung der Konzilientexte, die im theologischen Quellenbestand so hervorragen. Den ersten Band der neuen Münchener Reihe der alten benediktinischen Studien und Mitteilungen, die einst etliche der frühesten Arbeiten Dom Morins gebracht hatten, eröffnete er heuer (1926) mit der gedankenreichen Mailänder Synodalrede des Abtes Ubert aus dem 12. Jahrhundert, „das wohl auf allen Gebieten den höchsten vom abendländischen Geist während der ersten Periode des Mittelalters erreichten Gipfel darstellt“ (S. 3). Von größerer Tragweite wird die jüngst entdeckte Eröffnungsrede der allgemeinen Kirchenversammlung von 1179 sein. Auf Grund davon möchte die einzig dastehende Konziliengeschichte des großen Tübingers Karl J. v. Hefele noch um wertvolle Ausführungen über das dritte Konzil vom Lateran wachsen.

Im zweiten Teil des 7. Jahrgangs (1886) der eben genannten Ordenszeitschrift schenkte der jugendliche Mönch in Liebe und Verehrung zu den „Wegen der Alten“ einen ausgedehnten Brief des Hersfelder Mönches Heinrich aus Rom an sein Heimatkloster und an alle Benediktiner. In dreißig kurzen Abschnitten zeichnet er die musterhafte Lebensordnung im Kloster von Subiaco um 1400 und empfiehlt sie als Richtlinie für die Erneuerungsversuche in der deutschen Heimat. Die Schilderung kündet von warmem und kräftigem geistlichem Leben, und berührt neben Liturgie und anderen religiösen Übungen verschiedene Klostergebräuche wie Arbeit, Bad usw.

Mit der Neuausgabe der scharfsinnig durchschauten Weihinschriften der ältesten, Hersfeld fast gleichzeitigen Kirche des oberbayerischen Tegernsee stellte Dom Morin in der Revue Bénéd. von 1912, wie es scheint, eigentlich die früheste Urkunde für diese heilige Stätte. Für die Hausgeschichte des norddeutschen Helfta erschloß der kundige Beachter auch des Kleinen eine wehmütig-schöne Urkunde im Totenrodel vom 24. Oktober 1367. Er mußte aus dem Kloster der hl. Gertrudis

die Botschaft von Raubmord am lauteren und allbeliebten geistlichen Vater und Propst Heinrich in die Runde tragen, der als wahrer „Märtyrer Christi" belobt wird. Der Entdecker hat das rührende Blatt aus Basel dem Revueband des vorigen Jahres (1925) anvertraut (S. 100 ff.). Den Totenrodel für den französischen Benediktinerkardinal Milo (gest. um 1104) hatte er in der Löwener Zeitschrift für Kirchengeschichte 1903 und Pascals II. Brief über Turold von Bayeux-Bec 1904 erscheinen lassen.

Einen Einblick in den sehr reichen theologischen Quellenbestand der lothringischen Abtei Gorze im elften Jahrhundert vermittelt ihr wohlgeordnetes Bücherverzeichnis, das Dom Morin auf Neujahr 1905 in der Revue Bénéd. darbot. Schon in der folgenden Nummer machte er die Leser mit einem unbekannten Benediktiner aus derselben Zeit und mit dreien seiner entdeckten Briefe vertraut: mit Walter von Honnecourt-Vezelay. Der zweite (S. 173—175) ist ein freundliches Mahnschreiben an den theologisch entgleisenden Roscelin um 1089, den Widerpart des hl. Anselm, von dem sein verehrender Kenner 1922 in derselben Revue wohl gleichfalls einen neuen Brief vorlegen konnte. Der erste Brief des lebhaft empfindenden und reliquienseligen Mönches Walter hat echt persönliches Bekenntnisgepräge. So auch der Widmungsbrief des süditalienischen Abtes Walter von Aversa an Abt Stephan von Telesa vor einer Blütenlese aus Gregors d. Gr. Joberklärung. Walter hatte diese als angehender Mönch mit größtem geistlichem Gewinn gelesen; später als Fundgrube für etwas, wie er beklagt, selbstgefällige Lehrtätigkeit benützt; dann ausgereift wieder als unvergleichliche Summe des geistlichen Lebens genossen. Dieser von Dom Morin 1924 in der Revue Bénédictine veröffentlichte Text (S. 92—95) ist ein wertvoller Beleg für das innere Nachwirken und Nachleben eines Väterwerkes. Die Erbauungsschrift des heiligen Mönches und Einsiedlers Wilhelm Firmatus († um 1095) über die Liebe zum Kloster und die göttliche Lesung hat der Auffinder 1914 eben noch vor dem schmerzlichen Verstummen der Revue Bénéd. bis 1919, in den Hauptgedanken vorgeführt und die Ausgabe für den damals zum Druck entsandten neuen Bande der jüngeren Anecdota Maredsolana aufgespart. Leider zählte auch er bald unter die Vermißten.

Der Ordensversammlung anläßlich der feierlichen Weihe der aventinischen Anselmusbasilika im Jubeljahr 1900 konnte Montekassino ein kostbares und sinnvolles Festgeschenk darreichen: die von Dom Morin geleitete und bereitete, mit den entsprechenden alten Kassinerhandschriften verglichene Wiedergabe der Sanktgallener Handschrift 914. Gemäß der bahnbrechenden Forschung Ludwig Traubes von 1898 bietet sie bekanntlich den reinsten Text der echten Fassung der Benediktusregel, dank der Sorgfalt der beiden Reichenauer Schreiber Grimalt und Tatto. Gleiche Liebe hat der Herausgeber ihrer Abschrift dem Worte des abendländischen Mönchspatriarchen zugewandt; er hat die wissenschaftliche Kenntnis dieser Quelle gehoben und noch wiederholt gefördert.[1] Die monastische Heiligengeschichte hat er auch

[1] Hervorragende Äußerungen Dom G. Morins über die Mönchsregel des hl. Benediktus siehe in dieser Zeitschr. IV (1922), S. 383 ff.

durch die Herausgabe des alphabetischen Festliedes auf den hl. Ursmar in den Analecta Bollandiana von 1904 bereichert, das nach dem späteren Urteil des Entdeckers vom berühmten Benediktiner Heriger von Lobbes († 1007) stammt. So hat Dom Germain Morin manches zur Kunde des benediktinischen Mönchtums beigetragen: mit und neben seinem Alters- und Klostergenossen Dom Ursmer Berlière, der ein wundersam kenntnisreicher und fruchtbarer Pfleger dieses Gebietes geworden ist. Im Verlauf der anfänglichen und jugendlichen Arbeitsgemeinschaft der beiden entwickelte sich bei Dom Germain immer mächtiger die genießende und forschende Liebe zum altchristlichen Schrifttum, in das er hineinwuchs und dessen Kenntnis anderseits durch ihn ungemein und ständig wachsen sollte, bald durch anregende, nicht selten bahnbrechende Abhandlungen, bald durch immer wieder beschiedene Quellenfunde auf den Gründen der Väter.

II

Die weitest zurückreichende derartige Entdeckung bezog sich auf den echten Klemensbrief, den ältesten außerkanonischen Papstbrief: eine unschätzbare und schöne Quelle für die Kenntnis urchristlicher Verfassung und Liturgie. Und doch wollte es scheinen, dieser große griechische Brief nach Korinth sei der lateinischen Christenheit mangels einer Übertragung gleichsam vorenthalten geblieben. Da bot zur freudigen Überraschung Dom Morin 1894 im 2. Band seiner Anecdota Maredsolana aus einer Handschrift der ehemaligen Benediktinerabtei Florennes eine vollständige lateinische Übersetzung dieses ersten Klemensbriefes. Sie beruht auf einer vortrefflichen Fassung der griechischen Vorlage und bestand vielleicht schon, ehe noch hundert Jahre seit Klemens verflossen waren. Das Latein der Übersetzung ist edel, volkstümlich und läßt demnach ein Eindringen dieses erhabenen Lehrschreibens auch in weitere christliche Volkskreise des Altertums vermuten. Es ist in seinem familiären lateinischen Gewande ein wichtiges und erwünschtes Seitenstück zu den ältesten lateinischen Bibelübertragungen vor Hieronymus.

Dem hl. Hieronymus gilt der ganze dritte Band der Anecdota. Er bedeutet eine durchaus einzigartige Erweiterung und zum Teil einen Wandel der Hieronymusforschung und -kenntnisse und steht darum wie ein Markstein auf diesem Felde da. Der erste Teil (1895) brachte die längst verschollenen kurzen Psalmenerläuterungen wieder ans Licht: die seitdem vielgenannten Commentarioli in Psalmos. Schon als die frühesten Erzeugnisse dieser wissenschaftlichen Art in der lateinischen Kirche beanspruchen sie besondere Beachtung; dann vielleicht noch mehr durch die zahlreichen Mitteilungen von Psalmlesarten aus den alten griechischen Bibelübersetzungen, die Origenes vor anderthalb Jahrhunderten in seiner gewaltigen Hexapla vereinigt hatte. Der hl. Hieronymus ist einer der großen Vermittler zwischen Morgen- und Abendland, und in diesem Dienst und Zusammenhang steht auch seine uns wiedergeschenkte Psalmenarbeit. Ihr lateinischer Psalmentext ist zum Verwundern eigen. Sie zeichnet sich überdies durch eine Fülle theologischer, scharfgeprägter Kernworte aus.

Der 2. (1897) und der 3. Teil (1903) enthalten die scharfsinnig wiedergewonnenen Denkmäler der religiösen Rednertätigkeit des hl. Hieronymus. Es sind meist geistlich auslegende Ansprachen über Psalmen und Schriftlesungen im Gottesdienste der Mönchsgemeinde zu Bethlehem: an die hundert solcher Stücke, worunter die 14 Psalmenhomilien des dritten Teiles völlig neuen Zuwachs bedeuten. Sprache und Ton sind durchweg den Umständen entsprechend familiär und brüderlich. Doch fühlt man immer wieder den großen Schriftforscher und Schriftsteller heraus. Kaum irgendwo anders — manche seiner Briefe vielleicht abgerechnet — malt sich die Anlage und das Spiel der Empfindungen des reichbesaiteten Kirchenlehrers so frisch und klar ab wie eben in diesen Klosterreden. Wohl meist ganz aus dem Stegreif gesprochen sind sie nachgeschrieben worden und so Ab- und Ausdruck des lebendigen Augenblicks. Darin beruht ein eigener Wert und Reiz. Sie sind zudem wohl die Erstlinge der bekannten lateinischen Mönchshomilien. Mit ihrer Auffindung und Ausgabe hat Dom Morin eine kaum mehr geahnte Seite der Wirksamkeit des heiligen dalmatinischen Mönches und Lehrers neu erschlossen. Diese Ansprachen bergen manche kleine Züge des liturgischen Lebens. Eine Perle ist die Weihnachtshomilie an einem 25. Dezember an der heiligen Weihnachtsstätte von Bethlehem selbst. Ludwig Schade hat im ersten Hieronymusband der neuen Kemptener Bibliothek der Kirchenväter (1914) diese Festpredigt denn auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Die älteste bekannte Urkunde über die O s t e r k e r z e und ihr „Lob" durch den Diakon an der Ostervigil hat Dom Morin 1913 im 3. Jahrgang des Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes in neuem Text und mit reichen Beobachtungen vorgelegt. Es ist der einst umstrittene Brief des hl. Hieronymus an den Diakon Präsidius von Piacenza. Gleichen Ursprungs ist wohl auch die Erörterung über das „Monogramm Christi", die vom berühmt gewordenen Hieronymusentdecker 1903 erstmals in der Revue Bénédictine herausgegeben, einen schätzbaren Quellenbeitrag zur Geschichte der altchristlichen Schrift darstellt. Ebenda erschien 1923 ein unbekanntes Schreiben unter dem erborgten Namen des hl. Hieronymus, des einstigen Freundes und Geheimschreibers Damasus' I., das nicht ohne mittelbare dogmengeschichtliche Bedeutung für Roms kirchliche Stellung erscheint.

Der 1. Band (1913) der 2. Anekdotareihe (Études, Textes, Découvertes) brachte drei umfänglichere neue lateinische Texte mit eingehenden Untersuchungen sehr verschiedenen Gepräges.

Eine theologisch gehaltvolle Schrift von schöner Schreibart und Sprache De similitudine carnis peccati, d. h. über die wahre und volle Menschheit Christi, wird in einem Zweig der Überlieferung dem hl. Hieronymus zugeteilt. Der erste Herausgeber legte nun das Buch unter dem Namen des hl. P a c i a n von Barcelona vor, eines älteren Zeitgenossen des Lehrers von Bethlehem. Diese Verteidigung der wirklichen Menschwerdung des Herrn ist an eine hochgestellte und wohltätige Jungfrau zum Schutz gegen priscillianische Irrtümer gerichtet. Bedeutsam und einläßlich ist u. a. das schauernde Ölberggebet des Erlösers verwendet.

Der Abstand vom stoffverwandten Werke des feurigen und blitzenden Tertullian über das „Fleisch Christi" ist sehr fühlbar.

Diesem lichten und zarten Büchlein Pacians läßt Dom Morin eine dunkle und tiefirrende Abhandlung eines Ungenannten über die Dreieinigkeit folgen. Der Text ist echt- und frühpriscillianischen Ursprungs. Somit war im Priscillianismus gerade auch das Grundgeheimnis der christlichen Offenbarung verkannt. Die belehrende und tröstende Mahnschrift von 25 Kapiteln an eine sehr vornehme christliche Matrone Gregoria von Palatin entnahm Dom Morin einer Reichenauer Handschrift. Er wies das bereits vom hl. Isidor (gest. 636) hervorgehobene Buch dem Mönche Arnobius dem Jüngeren zu, der unter Leo d. Gr. (440—61) zu Rom lebte und schrieb. Die Schrift ist eine alte und denkwürdige Standesunterweisung voll religiöser Wärme und reich an kultur- und sittengeschichtlichen Zügen. Der Herausgeber hat dem lebensfrischen Text ein meisterhaftes Gesamtbild von Arnobius vorangestellt. Ihm gehören vielleicht auch die kleinen Evangelienerklärungen an, deren Schlußteil erstmals die Revue Bénédictine von 1903 und die neue Vollgestalt in kritischer Fassung alsdann der Anekdotateil gleichen Jahres im Anhange darbot.

Unbestimmten Verfassers ist ein bischöflich mahnender und unterweisender Brief an eine gefallene gottgeweihte Jungfrau, den Dom Morin nach einer Altkorveyer Handschrift in der Revue Bénéd. von 1897 erstmals herausgab. Mit seinem Kennerurteil wies er das Stück auf Grund des trefflichen Stils noch dem goldenen Zeitalter des lateinischen Väterschrifttums zu, und eine Andeutung weist vielleicht näherhin auf das Jahr 395 und damit in die Tage des hl. Niceta von Remesiana. Diesem außerordentlich anziehenden Schriftsteller, den Dom Morin durch seine Te Deum-Studien gleichsam neu erweckte, ist wohl sicher ein rednerisches Seitenstück zu diesem Briefe beizulegen, wenn es nicht dem hl. Ambrosius belassen werden darf.

Leuchtete die Spanne von 1895—1903 im Forscherleben Dom Morins besonders im Zeichen des hl. Hieronymus, so das vergangene Jahrzehnt in dem seines unvergleichlichen Zeitgenossen und Freundes Augustinus. Von ihm hat Dom Morin der Öffentlichkeit schon etwa ein halbes Hundert neuer echter Stücke beschert. Gleich das erste in der Revue Bénéd. von 1890 war ein Kleinod: Augustinus' freudigbewegte, bedenkenbannende Ansprache bei der Konversion des afrikanischen Bankherrn Faustinus. Der folgende Jahrgang brachte ein kurzes Festwort auf die hl. Eulalia, das mit der eben angeführten Rede wieder in den Anekdotaband von 1913 aufgenommen ist. Dem kurzen, aus einer alten Mainzer Handschrift in der Revue Bénéd. 1901 veröffentlichten Brief an Abt Valentin folgte dort 1913 eine lange und herrliche Predigt über die Bischofsweihe. Das war indessen nur der Vorläufer und die Kostprobe einer ganzen Sammlung noch ungedruckter Augustinuspredigten in einer Wolfenbütteler Handschrift aus dem Kloster Weißenburg. Der 1917 bei Kösel erschienenen, würdigen Ausgabe dieses überaus großen und einzigartigen Fundes hat bereits der erste Jahrgang dieser Zeitschrift mitfreuende Seiten gewidmet (1919, S. 252ff.).

Zu dieser goldenen vollen Redengarbe gesellte sich allmählich einzelnes Weitere aus dem reichen Erbe Augustins. Im Jahre 1922 rückte Dom Morin aus einer Wiener Handschrift eine neue Predigt über die acht Seligkeiten in die Revue Bénéd. ein und zeichnete dabei aus erfolgbewährter Erfahrung in fünf Punkten lehrreich seinen gewohnten Gang bei der Prüfung und der Beurteilung solcher aufgespürter Texte (S. 1—3). 1924 kamen aus einer Basler Handschrift zwei geistliche Reden hinzu: eine unbekannte über Arm und Reich usw., die andere wesentlich schon bekannte über den unfruchtbaren Feigenbaum. Zu den Sitzungsberichten (Rendiconti) der Päpstlichen Römischen Akademie für Altertumswissenschaft vermochte Dom Germain Morin als ehrenvoll erwähltes Mitglied im Vorjahr (1925) aus einer Handschrift der Ambrosiana ein festliches Paar unveröffentlichter Heiligenreden Augustins beizusteuern: die eine über die Märtyrerschar der Massa Candida, die andere über den frühverehrten Blutzeugen Quadratus. Und vielleicht ist die Augustinuslese des gesegneten Forschers, an der Auge und Herz beteiligt sind, noch nicht abgeschlossen.

Auch aus der Schule und der Gefolgschaft des Oberhirten und Kirchenlehrers von Hippo fand und veröffentlichte Dom Morin etliches Neue; so im kostbaren Anhange des vorerwähnten Augustinusbandes selbst und verschiedentlich in der Revue Bénédictine. 1893 erschienen da sechs Reden aus einer Münchener Handschrift der Abtei Schäftlarn, die mitunter nahe an die Art des Meisters heranreichen, insbesondere die Dreifaltigkeitspredigt altkirchlichen Stils (S. 484ff.); 1912 (S. 253ff.) eine geistvolle Himmelfahrtspredigt; 1923 (S. 233ff.) eine Festansprache auf Epiphanie; 1896 (S. 343ff.) eine solche unter Augustins Namen gestellte auf Petri Stuhlfeier; 1911 eine Abhandlung „Über 8 Fragen aus dem Alten Testament" mit bedeutsamen Anführungen des afrikanischen Bibeltextes; 1904 ein ausgedehntes augustinisches Theologengebet, das eine bemerkenswerte Schöpfung und Urkunde alten außerliturgischen Betens darstellt. Von den beiden Freunden Augustins, dem Bischof Evodius von Uzalum und dem Priester Januarianus, je ein neuer Brief in Sachen der Gnadenlehre (1901). Bruchstücke aus dem pelagianischen Gegenlager förderte Dom Morin nach einer Wiener Handschrift zutage im Band von 1922. Den wiedergefundenen, kurzen, aber zeitgenössischen Bericht des Johannes von Tomi über die nestorianische und eutychianische Irrung bot der Entdecker im 7. Band (1906) des Oxforder Journal für theologische Studien (S. 75f.). Die quellfrische Darlegung des pontischen Bischofs, gerettet in einer Handschrift aus Würzburg, ergänzt Augustins Buch „Von den Irrlehren". — Zwei durch außerordentliche Knappheit hervorstechende Ansprachen eines italienischen Bischofs Petronius über den hl. Zeno und auf einen Jahrestag der eigenen Bischofsweihe enthält die Revue Bénéd. von 1897. Es sind wahre Fünfminutenpredigten des christlichen Altertums. Mit zwei Vorträgen über Christi Himmelfahrt und die Dreifaltigkeit bediente Dom Morin den 1. Jahrgang (1911) der Revue Charlemagne des hervorragenden westschweizerischen Forschers und Lausanner Bischofs Marius Besson. Diese Reden haben einen noch unbenennbaren

Schüler des einstigen Lerinermönches und südgallischen Oberhirten Faustus von Riez zum Verfasser. Aus demselben Lande stammt wohl auch die alte lateinische Bearbeitung eines griechischen Unterrichts über den Sonntag, die erstmals in der Revue Bénéd. 1907 gedruckt ist.

Ähnlich wie mit den hll. Hieronymus und Augustinus ist Leben, Forschung und Name Dom Germain Morins mit dem heiligen Lerinermönch und arelatischen Erzbischof Cäsarius (gest. 543) unsterblich verknüpft. Zeitlich um ein Jahrhundert von Augustin getrennt, war er doch einer seiner treuesten und bedeutendsten Lehrjünger. Verehrte und benützte er Augustins Geisteserbe als Hauptquelle, so wurde hinwieder Cäsarius eine augustinisch bestimmte Hauptquelle für die christliche Belehrung und die praktisch-volkstümliche Theologie besonders der frühmittelalterlichen germanischen Glaubensboten und Völker. Durch seine klaren Predigten und Predigtbücher und deren weiteste Verbreitung wurde Cäsarius auf lange hinaus eine heiligende Lebensmacht. An die Vorbereitung der fehlenden und dringend erwünschten Gesamtausgabe seiner Werke trat sein Landsmann in Maredsous schon mit fünfundzwanzig Jahren heran. Das Unternehmen führte ihn allgemach durch einen großen Teil der europäischen Handschriftenbestände und mittelbar oder unmittelbar zu fast all den berührten Textfunden, von denen einige Cäsarius' Werk selbst überragen. Der Wolfenbütteler Augustinus geht allem nach auf die Bücherkammer des heiligen Oberhirten von Arles zurück. Liegt die geplante und geförderte Ausgabe noch nicht vor, so hat ihr Unternehmer doch einen ansehnlichen Kranz neuer Cäsariusstücke dargeboten. Er ist aber nicht allein aus Reden gewunden.

Die Revue Bénéd. von 1896 überraschte mit einem Schriftchen des hl. Cäsarius über die Gnade, das ganz augustinisch gehalten ist. Auf gleicher Linie steht seine Belegsammlung aus den Vätern über Gnade und freien Willen für den entscheidenden Kirchenrat von Orange im Jahre 529, wo dem großen Bischof die Führerschaft zufiel. Der rein unpersönliche Text ist in der Revue Bénéd. von 1904 nach einer Wiener Handschrift wiedergegeben. Zum 1. Band (1899) der Festschrift für den gelehrten Kirchenfürsten de Cabrières von Montpellier hatte Dom Morin eine Ausführung desjenigen von Arles „Über das Geheimnis der Dreieinigkeit" beigetragen. Kleine cäsarianische Predigtgruppen birgt die Revue Bénéd. in ihren Jahrgängen 1896, 1899 und 1906. In einer der am meisten eigenständig geformten Predigten, in der Homilie zum altgallikanischen Vesperpsalm 103, wird z. B. auch das Sonnengleichnis des sterbenden und auferstehenden Christus sehr faßlich und anschaulich entwickelt (1899, S. 298 f.). Wie üblich, sind ganze Strecken einiger Reden dem hl. Augustinus entlehnt, aber mitunter volksmäßiger gestaltet. Überall wird der Stempel des hl. Cäsarius sichtbar, der mehr und mehr als der vielleicht größte abendländische Volksredner der Väterzeit erscheint. Darum hat er und sein Vermächtnis eine eigenartige Stellung und Bedeutung in ihr und zählt wie die Kirchenväter überhaupt unter die „Väter des geistigen Bewußtseins und Lebens in der Kirche".[1]

---

[1] F. A. Staudenmaier, Christliche Dogmatik, I (1844), S. 229.

Vom Schlage des Cäsarius ist nach dem Herausgeber ein späteres Mahnwort über die Pflichten des Christen in der Welt. Es gehört vielleicht ins achte Jahrhundert und an die Seite des verwandten Lehrbüchleins des hl. Pirmin von Reichenau. Die von Dom Morin 1905 in der Revue Bénéd. (S. 515 ff.) veröffentlichte Unterweisung hebt mit dem Sonntagsgebot an. Der Sonn- oder Herrentag wird rundweg „Auferstehung des Herrn" genannt. Die Pflichten und Werke der Nächstenliebe werden religiös tief mit der Christusliebe begründet. Die Mahnung zur Fußwaschung an den Gästen erinnert an den Brauch in der Regel des hl. Benediktus (Kap. 53) und versichert: „In der Nacht, während der ein Gast in deinem Hause weilt, weilt Christus darin" (S. 516).

An diesen Text schloß der Finder einen gleichartigen, noch späteren aus einer Münchener Handschrift des begonnenen zwölften Jahrhunderts. In diese christliche Laienregel ist u. a. zum größten Teil das 4. Kapitel der benediktinischen Mönchsregel von den guten Werken hineingearbeitet. Öfters sodann wird das liturgische Leben mit der Kirche berührt und betont, und das selbst in Nebenpunkten, die an der Seite von Warnungen vor derben Verstößen überraschen. „Von Ostern bis Pfingsten und Sonntags betet stehend" (S. 522). Ernst und groß hebt sich das Bild der Fastenzeit heraus. Mit dem gemeinsamen Gottesdienst wird auch eindringlich das Privatgebet morgens und abends für Lebende und Verstorbene gefordert. Diese genießen hier warmer Teilnahme. So soll man für sie an ihren Ruhestätten mindestens ein Vaterunser beten und beim Überschreiten oder Überschiffen von Flüssen für alle fürbitten, die da den Tod fanden (S. 520). Wie der scharfblickende Herausgeber in der Schlußbemerkung selbst andeutet, betrachtet er solche schlichte Texte doch als kostbare Quellen und Urkunden für die Geschichte der im Glauben verankerten Erziehung der bekehrten Völker durch die alte Kirche zu den christlichen Hochzielen des Erdenlebens.

* * *

Die Mehrung und Klärung des erhaltenen Schatzes der Väterwerke, wie sie in außerordentlichem Maße Dom Germain Morin beschieden war, ist nicht bloß ein neuer Gewinn für die Fachwissenschaft der altchristlichen Literatur- und Altertumskunde. Da die Väter Zeugen, Träger, Vermittler und Ausleger der kirchlichen Überlieferung sind, müssen sie auch als Quellen der christlichen Glaubensbestimmung und -ergründung gelten. Aus dieser hohen gliedlichen Stellung des echten Väterschrifttums erfließt den Entdeckungen und Erkenntnisfortschritten auf diesem wesenhaften Gebiete ein weiter und allgemeiner Belang in der kirchlichen Gotteswissenschaft. Vermöge des Kreislaufes des geistigen Lebens im immer lebenden Leibe der Kirche wird das zunächst nur an einzelnen Gliedern und Zeiten erscheinende Erkenntnisgut auch irgendeinmal und irgendwie Gut der anderen.

Wert und Würde solcher Spenden erscheinen sehr erheblich, wenn sie mit dem Auge Bossuets (gest. 1704) geschaut werden. Der betagte Gottesgelehrte und Oberhirte, in dessen Geist und Schriften so manches

vom Erbe der Väter in neuem Glanz und Leben erstand, mahnt am Schlusse des ersten Teiles seiner nachgelassenen „Verteidigung der Väterüberlieferung": „Wer immer ein trefflicher Gottesgelehrter und gediegener Schrifterklärer werden will, der lese die Väter und lese sie wieder. Öfters mag er bei den Neuesten mehr des kleinen Einzelnen finden; aber von der ersten Kraft des Christentums wird er sehr oft in einem einzigen Väterwerk mehr antreffen als in vielen Bänden der neuzeitlichen Erklärer. Und das Mark, das er aus den alten Überlieferungen in sich einsaugt, entschädigt ihn überreich für alle dieser Lesung gewidmete Zeit. Er mag dabei allenfalls auch auf wenig lockende Dinge stoßen, weil sie auf unsere Sitten und die uns bekannten Irrlehren nicht eingestellt sind und darum unnütz erscheinen können. Aber da gilt es zu bedenken, daß sie in der Väterzeit wirksam waren und beim Studium noch jetzt den Lernenden unendlich viel eintragen. Denn schließlich sind diese großen Menschen vom Brote der Auserwählten, vom lauteren Mark der Religion genährt. Weil sie voll sind von diesem ersten Geist, den sie unmittelbarer und reicher aus dem Urquell selbst empfingen, ist das, was ihnen entschlüpft und ungezwungen aus ihrer Fülle quillt, nährkräftiger als was später sorgsam ausgedacht wurde."[1]

Eine erfahrungsmäßige und vielsagende Bestätigung solcher Wertung der Väterschriften bietet die neuere Geschichte der Theologie auf deutschem Boden. Möhler bekennt seinem Freunde Lipp wohl im Sept. 1825 im Begleitbriefe zum übersandten Erstlingsbuch von der Einheit der Kirche: „Schon lange hast Du nichts mehr von mir erhalten; nun gebe ich mich Dir selbst; das Bild meines innersten und eigentlichsten Seins: die getreue Darstellung meiner Anschauungen von Christentum, Christus und unserer Kirche. Du wirst in vielem eine in mir vorgegangene Veränderung finden; vieles gewahrtest Du ehedem in mir schwankend, anderes in unbestimmten Zügen nur gezeichnet. Könntest Du aber in mein Inneres schauen, durchaus umgestaltet würdest Du es in seinen religiös-christlichen Anschauungeu entdecken. Ich hatte früher nur das Wort, den Begriff von Christus, wenigstens habe ich jetzt einen ganz andern, und ein inneres Zeugnis sagt es mir, daß es der wahre sei, wenigstens, daß der wahre in mir werden will. Das ernste Studium der Väter hat in mir vieles aufgeregt; in diesen entdeckte ich zuerst ein so lebendiges, frisches, volles Christentum; und Christus wollte es, daß ich die, die er beseelte und zu seiner Verteidigung erweckte, nicht ohne Früchte lese. Wenn wir uns wieder sehen werden, werde ich vieles mit Dir reden, was mich treibt und drängt; es ist etwas anderes als das, was früher das Höchste, wenigstens vor der Hand das Gewünschteste meiner Bestrebungen war."[2] Vier Jahrzehnte hernach wird John Henry Newman, der „geistvollste Kopf der englischen Kirche" (Kraus), rund und öffentlich erklären: „Die Kirchenväter haben mich zum Katholiken gemacht."[3]

---

[1] Défense de la tradition des Ss. Pères: in Oeuvres complètes, t. XXVII (Paris 1828), S. 234f.

[2] B. Wörner-Gams, Joh. Adam Möhler (Regensburg 1866), S. 95.

[3] J. H. Newman, Die hl. Maria; übers. von G. Schündelen (Köln 1866), S. 28.

Kleine Beiträge und Hinweise

Pilgerbücher ins Heilige Land

Es werden jetzt gerade zwölfhundert Jahre, daß ein angelsächsischer Mönchspilger, der hl. Willibald, seine Wallfahrt in das Heilige Land machte und uns (durch die hl. Walburga?) seinen für die Geschichte und Archäologie so wertvollen Pilgerbericht schenkte. Seit jenen Tagen klingts immer wieder in der deutschen Brust: „Eja, wär'n wir da, eja, wär'n wir da!" Verschiedene Reise- und Pilgerbücher bieten dazu ihre Dienste an. Seit 1922 haben wir den ersten jüdischen Führer „Palästina und Südsyrien" von Isaias Preß. Der Abschnitt über Geographie, Ethnographie, Geschichte, jüdische Siedlungen ist wertvoll. Doch wird das, was wir Katholiken wegen der religiös-denkwürdigen Bedeutung des Heiligen Landes wünschen, wenn nicht vernachlässigt, so doch ein wenig kurz abgetan. Eine wertvolle Ergänzung bildet dazu das jüdische „Palästinahandbuch" von Davis Trietsch (5. Aufl. 1922),[1] das in ausgezeichneter Weise über die jüdischen Verhältnisse, die geographische, gesundheitliche, wirtschaftliche, politische und industrielle Lage Palästinas unterrichtet. Es weist die einwandernden Juden hin auf die Landwirtschaft, vor allem aber auf Gartenbau und Industrie, und zeigt, welche Aussichten dort sind. Es will offenbar möglichst viele Juden ins Heilige Land ziehen, stellt aber die Verhältnisse wohl ein wenig zu leicht dar. Man beachte z. B. nur die Marktpreise in Jaffa. Das Buch haucht jedoch eine wahrhaft bewundernswerte Begeisterung und einen hohen Idealismus für die jüdische Sache; in seinem Optimismus rechnet es mit einer jährlichen Einwanderung von hunderttausend Juden.

Unter den mehr im protestantischen Sinne gehaltenen Werken entspricht Meyers „Palästina und Syrien", in 5. Auflage bearbeitet von Dr. Traugott in Aleppo, nicht allen beabsichtigten Wünschen. Dagegen ist Baedekers „Palästina und Syrien", 1910 von Lic. Dr. Immanuel Benzinger in 7. Aufl. bearbeitet, aber zur Zeit vergriffen, ein ausgezeichnetes Buch. Karl Baedeker teilt mit, daß er dauernd Material sammle und eine Neuauflage schon ziemlich weit vorangeschritten sei, doch noch kein Zeitpunkt für ihr Erscheinen angegeben werden könne. Nicht eigentlich ein Reisebuch, aber doch ganz auf die biblischen Stätten eingestellt ist Dalman, Orte und Wege Jesu.[2] Das Leben Jesu, Bethanien, Nazareth, der Jordan, Kana, Galiläa, Magdala, Bethanien, Kapharnaum, Jerusalem, Ölberg ziehen an unserem Auge vorüber. Dalman sichtet mit kritisch scharfem Auge zwischen den Überlieferungen, unterläßt es dabei aber nicht, auch dem religiösen Gemüte etwas zu bieten. Leider hat er die jüngsten Forschungen Vincents und Abels in der neuen Auflage nicht mehr verarbeitet.

Unter den katholischen Werken steht an der Spitze das mit warmem Herzen und offenen Augen abgefaßte, prächtig ausgestattete klassische Werk des eben verewigten Rottenburger Bischofs Paul Wilh. von Keppler: „Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient", das als köstliche Frucht einer Orientreise des Professors Keppler entstand, im Herderschen Verlag eine Reihe von Auflagen erlebte und auch eine kleine populäre Nebenausgabe „Im Morgenland" nach sich zog. Doch sind dies wie auch Düsterwalds „Jerusalempilger" nicht so sehr Führer für die Pilgerfahrt selbst als vielmehr Andenken daran, Lesebücher für Pilger, die wanderten oder noch wandern wollen. Woerls zweibändiges „Jerusalem", besorgt von Prof. Fahrngruber zu St. Pölten, dem vormaligen Rektor des österreichischen Pilgerhauses zu Jerusalem, erscheint nicht mehr neu. In französischer Sprache erschien 1922 in 3. Auflage das durch unbefangenes Urteil sich auszeichnende Pilgerbuch der Assumptionistenpatres, Professoren von Notre Dame de France in Jerusalem: La Palestine, und in 2. Aufl. Nouveau Guide de Terre Sainte par Barnabé Meistermann.

[1] Beide Bücher erschienen im Verlag von Benjamin Harz, Berlin NW 87. [2] Jetzt in 3. erw. u. verb. Aufl. im Verlag Bartelsmann, Gütersloh.

Beide Werke bezeugen aber die in Frankreich herrschende Not des Buchhandels: die Neuauflagen zeigen wenig Veränderungen und das Kartenmaterial ist etwas rückständig.

Mit Recht macht darum der Mosellaverlag auf seinen 1913 erschienenen Pilgerführer „Durchs Heilige Land" aufmerksam.[1] Er ist allerdings auch ein wenig veraltet, bildet aber in deutscher Sprache immerhin noch das beste Pilgerhandbuch und hat den Vorzug, daß er von P. Meistermann (gest. 1924) bearbeitet, auf eingehendem Quellenstudium und langer persönlicher Kenntnis des Heiligen Landes beruht. Anerkennenswert ist die vornehme, handliche Ausstattung, sowie das reiche, selbst für die Zeit vor dem Kriege glänzende Kartenmaterial. Sowohl die alten wie die neuen Namen sind verzeichnet. Ohne Zweifel werden bei einer Neuauflage die englischen und deutschen kartographischen Veröffentlichungen benutzt werden.

Allerdings verficht das Werk die Echtheit mancher franziskanischer Heiligtümer wie Ain Karim, Emaus-Kubebe, Ramle-Arimathäa, auch mancher Kreuzwegstationen, vor allem die Steinigungsstätte des hl. Stephanus im Cedrontale, mit einer zuversichtlichen Ausschließlichkeit, die nicht die Billigung der Fachgelehrten, vor allem nicht der sachkundigen Herausgeber der Revue biblique, geschweige denn der protestantischen Gelehrten findet. An der franziskanischen Steinigungsstätte des hl. Stephanus im Cedrontale dürfte nach den Untersuchungen Heidets doch wohl niemand ernstlich festhalten. Betreffs anderer heiliger Stätten, die den Franziskanern gehören, wie der Eleonabasilika auf dem Ölberge, ist der Verfasser sehr zurückhaltend. Das hebt aber den großen Wert des Handbuches nicht auf. — Gegenüber einem allzu lebhaften Bemühen, sich für bestimmte heilige Stätten und ihre schwach begründete Überlieferung einsetzen zu wollen, gilt das Wort Gröbers: „Was tut's, ob der wahre Ort vielleicht hundert Schritte seitwärts von dem liegt, was gläubige Sehnsucht heute verehrt, der Boden allein ist schon geheiligt." Und Dalman sagt einmal: „Auf die Frage, die in Palästina gelegentlich laut wird, ob dieser oder jener Ort ‚historisch' sei, habe ich stets antworten müssen: ‚hier ist alles historisch', aus der Überzeugung heraus, daß kein Punkt des Landes in seiner Vereinzelung, sondern nur im Zusammenhang mit seiner näheren und ferneren Umgebung geschichtlich etwas hat bedeuten können."

Seit 1900 Jahren wallt die Christenheit zu den Stätten unserer Heilsgeschichte und wird weiter wallen aus liebeglühender Sehnsucht zum Heilande. Sie fühlt mächtig in ihrer Brust, was 1228 im Kreuzfahrerlied Walter von der Vogelweide in die Worte kleidete:

„Nun ich erst zufrieden werde,
Da mein sündig Auge sieht
Dieses Landes heil'ge Erde,
Die man singt und preist im Lied.

Schöne Lande, segensreiche,
Hab ich wandernd viel geseh'n;
Christen schwören, Juden, Heiden,
Daß dies Land ihr Erbteil sei!
Alle Welt dies Land begehrt!"

P. Chrysostomus Panfoeder / z. Zt. Beuron.

Das Studium der Philosophie und Theologie in den deutschen Franziskanerprovinzen

Es fand in der Öffentlichkeit wiederholt Beachtung, daß die deutschen Franziskaner eifrig bemüht sind, das Studium der Philosophie und Theologie und überhaupt wissenschaftliche Bestrebungen in ihren Reihen mit allen Mitteln zu fördern. Sie handeln dabei nur im Geist ihrer großen Ordensvergangenheit. Waren es ja neben den Dominikanern die Söhne des hl. Franziskus, die wesentlich zur Blüte der Hochscholastik im dreizehnten Jahrhundert beitrugen.

Um dem wissenschaftlichen Streben in ihren Provinzen immer neue und machtvolle Antriebe zu geben, hat sich bei den deutschen Franziskanern in der Nachkriegszeit

---

[1] Durchs Heilige Land, Führer für Pilger und Reisende. Deutsche Ausgabe des von der Custodie des Heiligen Landes hrsg. offiziellen Pilgerführers von P. Barnabas Meistermann, bearb. von Dr. Engelbert Huber O. F. M. Trier, Mosella-Verlag. Das Kartenmaterial wurde in der Verlagsanstalt Schaar & Dathe zu Trier hergestellt.

die begrüßenswerte Gewohnheit herausgebildet, daß ihre Lektoren in gewissen Zeitabständen zu gemeinsamen Beratungen und Anregungen sich zusammenfinden, zu den sogenannten „Lektorenkonferenzen". Wie ernst dort gearbeitet wird und wie hoch das Niveau der Aussprachen ist, zeigen uns die Berichte, die über die Lektorenkonferenzen jeweils erscheinen. Es liegen mir die Berichte über die beiden ersten Lektorenkonferenzen von 1921 und 1923 vor.[1] Wir erhalten interessante Einblicke in die Ziele und Bestrebungen, welche die wissenschaftliche Ausbildung der Ordenskleriker bestimmen. Der erste Band berichtet über den gegenwärtigen Stand der höheren Studien in den einzelnen Franziskanerprovinzen Deutschlands. Besonders beachtenswert sind die Ausführungen von P. Elzear Schulte über den Studienbetrieb, seine Ziele und Wege. Von feiner Psychologie diktiert sind die Gedanken über „Die Erziehung unserer Kleriker zur Arbeitsfreudigkeit" vom Provinzial der sächsischen Provinz, P. Dr. Raymund Dreiling. Aus den Beiträgen zum Studium der Philosophie möchte ich besonders hervorheben den Vortrag von P. Hieronymus Spettmann, der die Bedeutung der Geschichte der Philosophie im Studienbetrieb des Ordens sehr richtig und glücklich betont. Erfreulich sind auch die Einsichten, die aus dem Vortrag des P. Daniel Scheller sprechen. Er behandelt die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Naturphilosophie. Ausgezeichnet ist der programmatische Aufriß, den P. Polykarp Schmoll über das theologische Studium gibt. Die Tagesordnungen der studierenden Kleriker in den einzelnen Provinzen, die in einem Anhang beigefügt wurden, sind sehr instruktiv. Sie stellen alle eine mehr oder weniger glückliche Verbindung zwischen dem Studium und den unbedingt erforderlichen Übungen des Ordenslebens dar. Da sie auf Erfahrungen aufgebaut sind, beweisen sie zugleich, daß keines von beiden das andere notwendig hindert.

Die zweite Lektorenkonferenz umfaßt zwar weniger Beiträge, dafür aber besonders gehaltvolle. Ein Meisterstück kurzer, klarer und treffender Darstellung philosophiegeschichtlicher Richtungen ist der Vortrag des Münchener Lektors P. Dr. Erhard Schlund: „Das Wertvolle und Bleibende in der Philosophie der Gegenwart." Hier paart sich tiefstes Verständnis mit feinster Kritik. Dieser Vortrag kann als das Ereignis der zweiten Lektorenkonferenz bezeichnet werden. Wie die Diskussionen, die sich an die einzelnen Vorträge anschlossen, anregend für die Teilnehmer gewesen sein mochten, so sind sie es auch für den Leser, der sich die Mühe nimmt, sich etwas in die dargebotenen Gedanken zu vertiefen.

Das rege wissenschaftliche Leben, das unter den deutschen Franziskanern herrscht, wird reiche Früchte für den Orden selber und die Gesamtkirche tragen. Ein wissenschaftlich hochgebildeter Ordensklerus, der zugleich vom lebendigen Geist seines Stifters getragen ist, war von jeher der größte Segen für die Kirche. Die Gegenwart stellt an die Seelsorge Anforderungen in solchem Ausmaß komplizierter Problematik, daß ihnen die Seelsorger ohne gründliche wissenschaftliche Ausbildung in Theologie und Philosophie nicht gerecht werden können. Der Franziskanerorden, für den Seelsorge mit zum Hauptzweck des Ordens gehört, hat die Zeichen der Zeit verstanden. Darum legt er solches Gewicht auf die philosophische und theologische Ausbildung seines Nachwuchses. Die Franziskaner Deutschlands haben den erfolgreichsten Weg eingeschlagen, um wissenschaftlichen Geist in ihren Lektoren zu erhalten: Zusammenschluß zu gemeinsamer Arbeit, Anregung und Förderung. Die geistige Höhe einer Schule ist sicher nicht an erster Stelle durch die geistigen Fähigkeiten der Schüler bedingt, sondern in allererster Linie und wesentlich durch das wissenschaftliche Niveau der Lektoren. Wer den Überblick über die Lektoren der deutschen Franziskanerprovinzen, der der Veröffentlichung der zweiten Lektorenkonferenz im Anhang beigegeben ist, durchliest, wird Namen darunter finden, die in der wissenschaftlichen Welt einen guten Klang haben. Wir können es nur begrüßen, wenn die deutschen Franziskaner auf dem eingeschagenen Wege zielbewußt weiterstreben.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

[1] Erste Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie. gr. 8° (119 S.) Münster 1922, Aschendorff. Zweite Lektorenkonferenz usw. gr. 8° (99 S.) ebd. 1924.

Bücherschau

Dogmatik und Apologetik

Weigl, Dr. E. / Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites (373—429). [Münchener Studien zur histor. Theol., 4. Heft]. gr. 8° (VIII u. 216 S.) München 1925, Kösel & Pustet. M. 4.50

Lenz, Dr. Joh. / Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor v. Nyssa. Eine dogmengeschichtl. Untersuchg. gr. 8° (123 S.) Trier 1926, Paulinusdruckerei. M. 3.20

1. Im Mittelpunkte der Untersuchungen Weigls steht die alexandrinische Christologie, anfangs eine Theologie der Mitte zwischen der arianisch-apollinaristischen Einigungstheologie und der antiochenischen Trennungstheologie, ohne eine bestimmte Stellungnahme. Athanasius bringt sie auf eine gewisse Höhe. Nach seinem Tode tritt sie wieder mehr in den Hintergrund, schwingt sich aber gegen Ende des 4. Jahrhunderts an die erste Stelle und wird die bedeutendste Verfechterin der Orthodoxie im Entscheidungskampf gegen den Nestorianismus. Dem tieferen Verständnis der alexandrinischen Christologie, vorzüglich der Christologie des hl. Cyrill von Alexandrien, dient eine Untersuchung über die christologischen Bewegungen und Anschauungen der außeralexandrinischen Kreise, nämlich der Arianer, Apollinaristen, der Antiochener, Syrer und Kappadokier.

Das Spezifische der Arbeit Weigls liegt darin, daß er die stufenweise geschichtliche Entwicklung der christologischen Bewegung, insbesondere den geschichtlichen Werdegang der Cyrillischen Erfassung der unio hypostatica klar herausstellt. So kann er den vielgeschmähten Cyrill auf Grund wissenschaftlicher Forschung gegen die Mißdeutungen älterer und neuerer Forscher mit guten Gründen in Schutz nehmen und dabei neue Resultate zu Tage fördern. Jedermann wird dem Verfasser dafür dankbar sein, daß er so klar hervorkehrt, inwiefern Cyrills Christologie gegenüber den Früheren einen Fortschritt darstellt und wie es kommen mußte, daß im Entscheidungskampf zwischen Antiochenern und Alexandrinern in der Frage nach der Einheit Christi der Sieg dem hl. Cyrill und seiner Richtung zufiel.

2. Nicht weniger bedeutungsvoll sind die klaren und eingehenden Untersuchungen des Prof. Lenz am Bischöflichen Seminar in Trier über die Christuslehre des hl. Gregor von Nyssa. Er behandelt die Lehre des Nysseners von der Gottheit, der Menschheit und der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus. Die vielen, gut übertragenen Texte lassen den Leser die Eigenart des Kappadokiers deutlich erkennen. Was die Darstellung besonders angenehm macht, ist der Umstand, daß der Leser ganz in die Innenwelt Gregors eingeführt wird und sein hartes Ringen um Klarheit selber miterlebt. Lenz tritt mit guten Gründen der Ansicht entgegen, als lehre Gregor ein wahres Nichtwissen Christi (81—84); ebenso widerspricht er mit Recht der Behauptung neuerer Dogmenhistoriker, als wäre Gregor der Meinung, der Logos habe nicht eine individuelle Menschennatur angenommen, sondern „die menschliche Natur" (Harnack, Dogmengesch. II, 166f.). In der Frage nach der Vereinigung der beiden Naturen in Christus in der einen Person des Logos ist es überaus schwer, den Gedanken Gregors genau zu fassen. „Gregor will ... nicht eine vollständige Verwandlung (der menschlichen in die göttliche Natur) im strengsten Sinne lehren, sondern nur eine weitgehende Übertragung der Eigenschaften (der göttlichen auf die menschliche Natur) und eine denkbar größte Vereinigung. Die etwas scharfen Ausdrücke lassen sich leicht erklären, wenn wir bedenken, daß er die Einheit verteidigen mußte" (118).

Es ist nicht uninteressant zu vergleichen, wie Weigl in der gen. Schrift (67—75) und Lenz die Lehre Gregors über die Vereinigung der beiden Naturen in Christus verstehen. „Wir sehen deutlich", schreibt Weigl, „daß Gregor den Trennungsgedanken nur durch den extremen Mischungsgedanken abzuwehren weiß" (73). Lenz: „Bei den scharfen Ausdrücken handelt es sich ihm (dem Nyssener) eher nur um die Idiomen-

kommunikation oder um die Vervollkommnung der menschlichen Natur, so daß die besonderen wesentlichen Eigenschaften (der menschlichen Natur) immer bleiben" (117; vgl. Petavius, De theol. dogm. t. III. l. X. c. 1. n. 6—11; n. 14; ebenso Zacagni bei Migne, P. G. 45, 1253, nota 25; Hilt, Die Lehre vom Menschen nach dem hl. Gregor von Nyssa, 160). Lenz bringt für seine mildere Auffassung eine stattliche Anzahl beachtenswerter Gründe vor. Es ist entschieden richtig, daß man den Nyssener nur aus seiner Kampfstellung heraus werten und erklären darf.

Einen Punkt vermisse ich bei Lenz. Wo er (2. Teil) die Lehre Gregors über Christi menschliche Natur, über seine Heiligkeit und sein Wissen entwickelt, wäre es entschieden angebracht gewesen, die Lehre des Nysseners von der Wirksamkeit der menschlichen Natur Christi unter dem Einfluß der Gottesnatur darzustellen. Eine Christologie ist ohne die Lehre von der potentia humanae naturae Christi, wie die Scholastik sich faßt, lückenhaft. Einige hieher gehörige Texte werden S. 99, 101, 102 angeführt; aber auf die Frage wird nicht eingegangen, obwohl sie auch zum Verständnis der unio hypostatica des Nysseners von großer Bedeutung ist. Im übrigen ist die Arbeit des Trierer Professors, zu der ihn Professor Diekamp in Münster angeregt, aller Anerkennung wert. Die streng wissenschaftliche Behandlung hindert den Verfasser nicht, dem Nyssener mit wohltuender Ehrfurcht zu begegnen, auch da, wo er Schwächen aufweist.

Geiselmann, Dr. Josef / Die Eucharistielehre der Vorscholastik. [Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, hrsg. von A. Ehrhard u. J. P. Kirsch, 15. Bd. 1.—3. H.] gr. 8° (VIII u. 459 S.) Paderborn 1926, Schöningh.

—**Studien zu frühmittelalterl. Abendmahlsschriften.** gr. 8° (97 S.) ebd. 1926.

1. Es ist kein geringes Unternehmen, sich an eine wissenschaftliche Erforschung der Eucharistielehre des Frühmittelalters zu machen. Es handelt sich ja dabei nicht bloß um eine genaue Untersuchung einer stattlichen Anzahl von Schriftwerken jener Jahrhunderte, sondern vor allem darum, die leitenden Ideen, die gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse und Beeinflussungen, die inneren Weiterentwicklungen und Hemmungen, im letzten Grunde den spezifischen Anteil des augustinischen und des von ihm abweichenden ambrosianischen Gedankens, das Ringen zwischen der realistisch-metabolischen Anschauung des hl. Ambrosius und der augustinisch-symbolischen Auffassung der heiligen Eucharistie wissenschaftlich zu erfassen, nachzuweisen und herauszustellen.

Daß bei einer so großzügigen, tief pragmatischen Behandlung des reichen Stoffes nicht wenige Resultate der bisherigen dogmengeschichtlichen Forschung eine Korrektur erfahren, daß einzelne vielumstrittene Punkte wie z. B. die Eucharistielehre des Radbertus, des Ratramnus, des Rabanus einer sichereren Lösung entgegengeführt werden, liegt in der Natur der hier angewandten Methode. Gerade diese ist es, die dem Werk einen überragenden Wert verleiht, da alle Einzelheiten in einer glücklichen Zusammenschau und aus ihr heraus gewürdigt werden können. Die jeweiligen Probleme sind klar erfaßt, die Grundgedanken der zahlreichen Quellen, die der Verfasser befragt, deutlich herausgeschält, zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet und mit den Ideengängen der übrigen Quellen in Vergleich gestellt. Die inneren Zusammenhänge von Augustin bezw. Ambrosius bis zur Wende des elften Jahrhunderts sind klar aufgedeckt. So ersteht vor dem Geiste des aufmerksamen Lesers ein ebenso gewaltig großes als leicht übersehbares Bild über die Eucharistielehre, speziell auch über die Wandlungslehre der Vorscholastik. Vorzüglich gelungen erscheint uns die Einteilung und Scheidung des reichen Stoffes. Die Sprache ist edel, leicht verständlich. Die dogmengeschichtliche Forschung wird dem Verfasser für die bedeutende Arbeit dauernd Dank wissen. Aber auch dem tüchtigen Augustinusforscher Prof. Dr. Adam, der die Anregung zu dem Werke gegeben und an dessen Werk: „Die Eucharistielehre des hl. Augustinus" sich die vorliegende Arbeit anschließt.

Mit der Darstellung der Eucharistielehre der Vorscholastik schildert Geiselmann ein gutes Stück altbenediktinischen Schaffens und Geisteslebens. Waren es doch fast

ausschließlich Benediktinermönche, die sich um die Lösung der eucharistischen Fragen bemühten und in unablässigem Ringen und Weiterforschen die Hochscholastik vorbereiteten. Ohne diese jahrhundertelange Vorbereitung hätte das dreizehnte Jahrhundert keine theologischen Summen, keinen Bonaventura oder Thomas von Aquin hervorbringen können. „Dreihundert Jahre hindurch hatten die fleißigen Kärrner Stein um Stein herzugetragen: nun konnten die Könige bauen" (448).

2. Aus der Beschäftigung mit der Eucharistielehre der Vorscholastik ergaben sich wie von selbst die inneren Kriterien zur Feststellung, daß einige Abendmahlschriften des Frühmittelalters eine neue Datierung erfahren müssen. Haymos Traktat De corpore et sanguine Domini kann erst dem elften Jahrhundert entstammen, darf also nicht dem Haymo von Halberstadt († 853) zugeschrieben werden. Ähnlich kann nicht Rather von Verona († 974) der Urheber des ihm zugeschriebenen Briefes an Patrik sein; dieser Brief entstammt vielmehr dem zwölften Jahrhundert. Die Confessio fidei, pars IV. de corpore et sanguine Domini, die nicht selten Alkuin zugeschrieben wird, ist nicht Alkuins Werk; es liegt ihr eine dem neunten Jahrhundert angehörige Expositio missae des Florus von Lyon († 860) zu Grunde, die im elften Jahrhundert durch einen Antiberengarianer überarbeitet wurde.

P. Benedikt Baur / Beuron-Salzburg.

Pies, Paul R., Kanonikus in Aachen / **Die Heilsfrage der Heiden.** [Abhandlungen aus Missionskunde u. Missionsgeschichte, 40. Heft.] 8⁰ (196 S.) Aachen 1925, Xaverius-Buchhandlung. M. 3.50

Mit Mut und Fleiß behandelt hier der bejahrte Verfasser eine ebenso wichtige als schwierige Frage. In einem mehr dogmengeschichtlichen Teil: „Heilsmöglichkeit" ist die Bedeutung der Frage und ihre Begründung in der Hl. Schrift des Alten u. Neuen Bundes dargelegt, dann ihre Entwicklung und Klärung durch Väter und Scholastik, ihre Trübung durch die Reformatoren und Jansenisten, und deren Widerlegung durch neuzeitliche Theologen aufgezeigt. Nach Pies fand S. Augustin, da er die fides implicita und andere aufhellende Unterscheidungen nicht kannte, keine befriedigende Lösung; die spätere Erörterung konnte wohl manche Einwände beheben, aber nicht alles Dunkel belichten. Im Abschnitt „Heilsweg" tritt der Verfasser mit immerhin beachtenswerten Beweisgründen ein für die von Klee-Laurent vertretene Meinung, daß den ungetauften Kindern in der Todesstunde eine Erleuchtung zuteil werde und sie durch die Begierdetaufe die himmlische Seligkeit erlangen. Ein sinnstörender Druckfehler findet sich S. 75, Z. 15, wo eine doppelt gesetzte Zeile den Platz einer ausgefallenen einnimmt.

P. Hieronymus Kiene / Beuron.

Meffert, Dr. Franz / Bibelforscher und Bibelforschung über das Weltende. gr. 8⁰ (XI u. 149 S.) Freiburg 1925, Caritasverlag.

Der als populärwissenschaftlicher Apologet bekannte Verfasser nimmt hier in fünf Vorträgen Stellung gegen das Unwesen der Ernsten Bibelforscher. Die Vorträge sind klar und übersichtlich gegliedert. Darunter leidet aber in keiner Weise die wissenschaftliche Gründlichkeit. Wie die anderen Schriften des Verfassers sind auch diese Vorträge Musterbeispiele einer Apologetik, die für weitere Kreise von Gebildeten bestimmt ist. Gegenüber den Zerrbildern, die die Ernsten Bibelforscher von den biblischen Lehren entwerfen, wirkt die Auffassung der katholischen Kirche überwältigend. Der Verfasser hat es auch verstanden, sie in bewundernswerter Klarheit vorzuführen. Die Vorträge behandeln der Reihe nach folgende Gegenstände: 1. Ernste Bibelforschung, 2. Bibel und Kirche, 3. Bibel und Weltende, 4. Der Gedanke an das tausendjährige Reich: Ursprung und Geschichte, 5. Einführung in die Geheime Offenbarung. Das Büchlein wird allen jenen willkommene Handreichung bieten, die sich irgendwie mit den Ernsten Bibelforschern auseinandersetzen müssen.

Algermissen, Dr. Konrad / Christliche Sekten und Kirche Christi. 2. und 3. neubearb. und stark verm. Aufl. gr. 8⁰ (532 S.) Hannover 1925, Giesel.

Ein gutes Handbuch über das moderne Sektenwesen, worin der Stoff in übersichtlicher Gliederung und unter einheitli-

chen Gesichtspunkten zusammengefaßt ist. Bei jeder Sekte weist der Verf. Ursprung und Geschichte auf, dann ihre Lehre und ihren Kult; den Abschluß bildet eine kritische Stellungnahme. Auszeichnende Eigenart dieses Werkes ist es, daß es eingehend und zuverlässig Ursprung und Geschichte der Sekten behandelt. Wie die Weltgeschichte das Weltgericht ist, so ist die Geschichte jeder Sekte zugleich auch ihr Gericht. So läßt R. Baptisten, Quäker, Methodisten, Mormonen oder die Heiligen der letzten Tage, die katholisch-apostolische Gemeinde, die neuapostolische Gemeinde, die Adventisten, die Ernsten Bibelforscher und die Gesundbeter und noch mehrere kleinere Sekten an unserem Auge vorüberziehen. Diesem bunten Vielerlei wird in einem zweiten Hauptteil die Geschlossenheit und Erhabenheit der Kirche Christi gegenübergestellt; die Lehren der Kirche, die von den Sekten geleugnet oder mißdeutet werden, sind leicht faßlich erklärt und apologetisch gestützt. Alles ist anschaulich, überzeugend dargestellt. Der Verf. verfügt über gründliches theologisches Wissen wie auch über praktisches Können in der Seelsorge.

Rohan, Karl / Die Aufgabe unserer Generation. [Zeit- u. Streitfragen der Gegenwart, 17. Bd.] 8° (27 S.) Köln 1926, Bachem.

Der Verfasser geht von dem psychologisch fein beobachteten Gedanken aus, daß unsere Generation keine Jugend hatte. Ihr grinste in den Jahren, wo sonst den Jugendlichen die Sonne scheint, der grausame Tod des Weltkrieges entgegen. Es war aber das Schicksal nicht nur der deutschen, sondern der ganzen europäischen Jugend. Gemeinsam Erlebtes bindet zusammen. Darum handelt es sich um ein europäisches Problem, eine europäische Aufgabe. Unsere Generation hat eine neue Geschichtsauffassung, glaubt nicht an politische Wahrheiten, sondern nur an politische Richtigkeit. Sie hat den Hang zur Diktatur. Ein Umschwung hat sich auch in der Einstellung zu Kunst und Literatur vollzogen. Eine neue Generation der Tat ist an die Stelle einer klug reflektierenden getreten. Interessant ist die Wertung des Bolschewismus. Der Verfasser sieht darin hinter allen Verzerrungen die Berufsständevertretung, in der unsere Generation das Ideal seines Parlamentes erblickt. Für ihn ist das Zeitalter der „nationalen Autarchien" vorüber. Die Entwicklung führt — durch gemeinsame Schicksale — vom Nationalen zum Übernationalen der europäischen Gemeinschaft.

Darum lautet das Ergebnis der Schrift: „Wer ganz im Nationalen wurzelnd doch so weit frei wird, den Gegensatz zu diesem Nationalen mitanzusehen, mitzuerleben, als dazu gehörig und notwendig zu begreifen, der hat den ersten Schritt zum Europäer gemacht, der baut mit an der großen Kuppel der Übernation von morgen, an Europa." Die tief christliche Idee, die sich hier Bahn bricht, stimmt zum Nachdenken und weitet die innere Einstellung. Ob und wie sie sich verwirklichen läßt, darin werden viele anders als der Verfasser denken.

Gründler, Otto / Geisteswende. [Bücher der Wiedergeburt, 13. Bd.] 12° (134 S.) Habelschwerdt 1924, Franke.

Vom Standpunkt des überzeugten Christen aus nimmt der Verfasser Stellung zur geistigen Krisis der Gegenwart. Wir haben zwar schon viel, ja übergenug darüber gehört; was er aber zu sagen hat, ist doch noch bedeutend und wohl der Beherzigung wert. Es sind feine, anregende Gedanken, die er ausspricht. Gründler gehört zu jenen, die die Verantwortung, die auf unserem Geschlecht lastet, nicht nur fühlen, sondern bewußt mittragen und miteinzulösen helfen wollen. Der hohe sittliche Ernst, der aus allen Zeilen redet, macht tiefen Eindruck. Beinahe übersieht man darob die starke Abhängigkeit von Scheler, aber dem Scheler der besseren Tage. Ausgezeichnet sind die Ausführungen über Kosmopolitismus und Vaterlandsliebe.

Gspann, Joh. Chrys. / Natur und Übernatur, im Grundriß dargestellt. [Bücher der Wiedergeburt, 14. Bd.] 12° (114 S.) ebd. 1925.

Unter den „Büchern der Wiedergeburt" fehlte ein wichtiges Glied, wenn nicht auch eines von Natur und Übernatur handelte. Ein bekannter Fachmann übernahm es, diese Lücke auszufüllen. Der an sich schwierige Stoff ist so dargestellt, daß er auch

die Freunde moderner Kultur und Weltanschauung ansprechen wird. Besonders auf die schönen Ausführungen über Natur und Gnade im Gesellschaftsleben sei hingewiesen. Apologetisch wertvoll ist das letzte Kapitel: „Theistischer Monismus."

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Religiöses und geistiges Leben

Guéranger, Prosper / Das Kirchenjahr. 12. Bd.: Die Zeit nach Pfingsten. 3. Abt. 2. Aufl. kl. 8° (XI u. 544 S.) Mainz 1926, Kirchheim. M. 10.—; Hlbl. M. 12.—

Dieser neu vorliegende Band eines Haupt- und Weltwerkes der Kunde und Pflege des Gottesdienstes umspannt die Heiligenfeste vom 2. Juni bis zum 7. Juli. Der französische Urtext stammt aus der frommen Feder des treuen Guérangerschülers und -fortsetzers Dom Lucien Fromage. Die dringend gewünschte und sorgsam vorbereitete Neuauflage der deutschen Übersetzung kommt in manchen Teilen und Beziehungen einer entsprechenden Neubearbeitung gleich, die man P. Ignatius Stützle von Maria Laach verdankt. Einige seit der 1. Aufl. von 1888 entstandene oder in den Römischen Festkalender aufgenommene Feste sind hier nun zum erstenmal behandelt. Den Lebensabrissen der Heiligen sind fördernde Hinweise auf neuere deutschsprachliche Bücher und Abhandlungen beigefügt. Das Geschichtliche hat überhaupt in dieser Neuauflage erheblich gewonnen; vgl. u. a. S. 231ff. über den heiligen Papst Silverius nach Prof. P. Hildebrand (1922). Sehr zeitgemäß ist desgleichen die Übertragung sowohl der liturgischen wie der erläuternden Texte erneuert. Möchten allmählich auch die übrigen Bände der deutschen Übersetzung von Abt Guérangers führendem Erbauungswerk einer ähnlichen Verjüngung sich erfreuen. Es verdient sie, hat es doch selbst Louis Duchesne als wundersam geeignet für das religiöse Verstehen und Miterleben der geltenden Römischen Liturgie empfunden und bezeichnet.

P. Anselm Manser / Beuron.

Zöpfl, Dr. Friedr. / Die Weisheit der Wüste. Aus alten Mönchslegenden ausgewählt. 8° (157 S.) Habelschwerdt i. Schl. 1925, Franke. M. 3.90

Die Worte und Taten der alten Mönchsväter, die sich damals aus der Welt zurückzogen, als der Weltgeist sich in die junge Christenheit einschlich, können auch unserer Zeit noch von Nutzen sein. Wer sie aber liest und hört, muß sich von der Unruhe und Hast des Alltags zurückziehen und in aller Stille über die Weisheit der Wüste nachsinnen. Da wird er dann die Wahrheit finden ohne Klügelei und Phrase, kurz, bündig und deutlich. Verfasser und Verlag gebührt wirklich Dank für diese neue Legende, die nicht nur dem Inhalt nach, sondern auch in Übersetzung, Anordnung des Stoffes und Ausstattung sehr ansprechend ist.

P. Ildefons Martin / Weingarten.

Surin, Joh. Jos. S. J. / Gottesliebe. Übers. v. Friedr. M. Graf von Spee. 2. verb. Aufl. mit e. Einleitung von K. Richtstätter S. J. 12° (XXX u. 150 S.) Mainz 1925, Kirchheim.

Es war ein glücklicher Gedanke, dieses köstliche Büchlein wieder neu herauszugeben. Aus innigster Gottesliebe heraus geschrieben, wird es wiederum zur Gottesliebe entflammen. Surin bietet hier sein eigenes innerstes Erleben. Bossuet konnte ihn mit Recht „einen vollendeten Meister des innerlichen Lebens" nennen. Es gibt kein besseres Mittel, das mystische Verlangen der Gegenwart vor Abirrungen zu bewahren, als die alten, bewährten Meister des mystischen Lebens wieder zu Wort kommen zu lassen. Ergreifend ist das Lebensbild P. Surins, das v. Spee entwirft und der neuen Ausgabe voranstellt.

Berberich, Wilh. Aug. / Unter der Sonne. Die Erhebung zur heiligen Beschauung in der Schule des göttlichen Meisters. 12° (XVI u. 271 S.) Paderborn 1925, Junfermannscher Verlag. Gzl. M. 3.50

Ein zarter, inniger Duft breitet sich über dieses Büchlein aus. Bonum est diffusivum sui: das Gute hat den wesenhaften Drang zur Ausbreitung. So können wir es verstehen, daß ein Laie hier das Wort ergreift, um es alle anderen Menschen wissen zu lassen, was die Liebe Gottes in einer Seele wirken kann, die der Anregung der Gnade folgt. Er ahmt nur einen hl. Franz nach, der die Wunder göttlicher Liebe in seiner Seele auch nicht verschließen

konnte. Alles strömt so klar, einfach aus dem inneren Seelenheiligtum. Alles atmet heilige Weihe. Dieser Grundgedanke dringt uns aus allen drei Teilen entgegen. Mögen viele im Düster der Gegenwart zu diesem liebenswürdigen Büchlein greifen.

Allmendinger, H. O. S. B. / Wie Philothea betrachtet. 12° (140 S.) Münsterschwarzach 1926, Missionsverlag.

Heute ist kaum ein anderer Lehrmeister des geistlichen Lebens so zeitgemäß wie der hl. Franz von Sales. Wer sich leicht und rasch die vom Heiligen empfohlene weise Art zu betrachten aneignen will, dem wird dieses schlichte Büchlein dankenswerte Dienste leisten. Auch die einfachste Seele kann hier betrachten lernen, ein notwendiges Mittel zu wahrhaft innerlichem Leben. „Wer täglich eine Viertelstunde betrachtendem Gebet widmet, kann seines ewigen Heiles sicher sein." Nicht umsonst schickt der Verfasser dies Wort der hl. Theresia seinem Büchlein als Motto voraus.

Kühnel, Joseph / Ziele und Wege. kl. 8° (173 S.) Wiesbaden 1925, Rauch.

— Von der „Enkelin Gottes". Gedanken über religiöse Kunst. Mit 8 Bildern. gr. 8° (VIII u. 128 S.) Freiburg 1926, Herder.

1. Kühnel ist ein gottbegnadeter Schriftsteller und Dichter. Man freut sich jedesmal, wenn wieder etwas Neues von ihm auf dem Büchermarkt erscheint. Gerne unterhält man sich mit ihm. Er beschert einem immer seelenerfrischende und seelenaufrüttelnde Plauderstunden. So ist es auch hier wieder in „Ziele und Wege". Es sind lose aneinander gereihte, dichterisch empfundene Betrachtungen aus dem menschlichen Seelen- und Gemeinschaftsleben.

2. Ebenso psychologisch orientiert ist sein Buch über die religiöse Kunst. Jede Kunst will nach dem Verfasser zur Natur und durch die Natur zu Gott zurückführen. Wie er uns das Seelenleben wundervoll zu deuten weiß, so holt er auch aus den Kunstwerken das heraus, was viele wohl ahnen, aber doch nicht fassen und darum sich auch nicht anzueignen verstehen. Kühnels Kunstbetrachtungen besitzen nicht durchgängig Allgemeingültigkeit; dafür sind sie zu subjektiv. Aber sein Künstlerauge schaut in den Werken der Kunst viele Dinge, die anderen nicht aufgehen, die man aber nicht missen möchte, weil sie dem Kunstempfinden eine besondere Note verleihen.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Kühnel, Joseph / Vom Leben aus Gott. Gedanken über die Macht der religiösen Persönlichkeit. 2. Aufl. kl. 8° (184 S.) Habelschwerdt 1924, Franke. Geb. M. 2.50

Die Schriften Kühnels bieten durch ihren Reichtum an tiefen und kernigen Gedanken, ihre oft kühnen Aufstellungen und häufig unerwarteten Folgerungen, sowie auch durch ihre sprachliche Gewandtheit viel Anregung. Pressen darf man allerdings manche Behauptungen nicht, aber freuen kann man sich an so manchem Gedankenblitz. Das vorliegende Werkchen des fruchtbaren Schriftstellers reiht sich seinen übrigen würdig an und verdient gleich warme Empfehlung.

P. Hieronymus Kiene / Beuron.

Wurm, Dr. Al. / Von der Schönheit der Seele. gr. 4° (56 S. Text u. 44 Tiefdrucke) München 1925, J. Müller. Gzl. M. 12.—

Solch feine Schöpfungen mußte man zuerst von dem im besten Sinne modernen Verlag Ars Sacra (J. Müller) erwarten. Und der feinsinnige Schriftleiter der „Seele", der sich seit Jahren edelste Seelenkultur zur heiligen Aufgabe machte, ist ein berufener Führer von künstlerischer Schönheit zur geistig-seelischen Schönheit. In allen Werken geschaffener Schönheit aber spiegelt sich die göttliche Urschönheit wider; es ist geradezu Wesensmerkmal echter Kunst, ein Widerschein geistiger, ja göttlicher Schöne zu sein. Die sorgfältig ausgewählten Proben erster Meister in feinstem Kupfertiefdruck illustrieren des Verfassers diskrete Gedanken, die in Kapiteln wie „Die wesenhafte Unschuld", „Der Glanz der Jungfräulichkeit", „Von der reinen Güte", „Die Klarheit der Seele" u. a. niedergelegt sind. Das festlich-innerliche Buch — eine echte Festgabe für abgestimmte Seelen — antwortet auf das tiefe Sehnen „nach einem Reiche reiner, klarer Schönheit."

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Maria Laach, Abteikirche
Radierung von Br. Notker Becker

Die frühmittelalterliche Abteikirche

Von P. Adalbert Schippers / Maria Laach

Um das Jahr 800 hatte die Wirksamkeit der Benediktiner nördlich der Alpen ihren ersten Höhepunkt erreicht. Ihre Klöster waren besonders in den für das Christentum neu gewonnenen Ländern zielbewußt organisierte Hochschulen des christlichen Kulturlebens. Davon gibt uns der um 820 nach den Reformstatuten Benedikts von Aniane entworfene Klosterplan von St. Gallen ein anschauliches Bild. Aus dem vielverzweigten Bautennetz ragt die Abteikirche als der Gipfelpunkt des künstlerischen Wollens und Könnens hervor. Auch aus dem Namen Münster für stattliche Kirchen klingt noch die Vorstellung heraus, die man von den ersten Kirchen der Benediktiner hatte.

Ist die Ausführung einer so systematisch geordneten Klosteranlage wie jener auf dem St. Gallener Plane auch die Ausnahme geblieben, so läßt uns doch die Kenntnis der ältesten karolingischen Abteikirchen darauf schließen, daß die zugehörigen Klöster wenig hinter dem Idealplan zurückstanden. Hierzu rechnen die Münster von St. Emmeram in Regensburg (740, rek. v. Schwäbl), Centula bei Abbeville (799), Fulda (802), Reichenau-Mittelzell (806), Deas a. d. Loire (819), Korvey a. d. Weser (822), Hersfeld (831—850) und Werden a. d. Ruhr (875). Alle diese Werke zeigen in verschiedenem Grade die Umbildung der altchristlichen Basilika zum mittelalterlichen Münster; am stärksten der fürstliche Bau Angilberts, des Schwiegersohns Karls des Großen, in Centula (siehe S. 407).

Vergegenwärtigen wir uns kurz die Raumgliederung in der altchristlichen Basilika. Sie war städtische Volkskirche. Bei der eucharistischen Feier nahm der Klerus seinen Platz in der großen, halbrunden Apsis, vor welcher der Altar unter einem Baldachin stand. Konnte auch der Sängerchor noch in der Apsis Aufstellung finden, so blieb das ganze Langhaus vor dem Altare den Gläubigen zur Verfügung, die mit dem Klerus gemeinsam das eucharistische Opfer feierten. Das Mittelschiff war somit klar und bestimmt auf die eine Kultstätte des Altares hingeordnet.

Nicht so einfach gestaltete sich die Einrichtung der großen Klosterkirchen nördlich der Alpen. Sie beherbergten nicht selten mehrere hundert Mönche, deren vornehmste Aufgabe die tägliche Feier der Liturgie war. Fulda zählte unter Abt Sturmi (gest. 779) ohne die Novizen gegen vierhundert Mönche. Um solchen Mönchsscharen die entsprechenden Chorräume zu schaffen, wurde zunächst der Ostbau durch Einfügung

eines Querschiffes zur Gestalt des lateinischen Kreuzes erweitert und der östliche Chorraum in der Vierung eingerichtet. Dadurch erhielt der Ostbau nicht nur eine klar ausgesprochene, tiefe symbolische Bedeutung, sondern auch eine kräftige Gliederung der Baumassen. Offenbart sich hierin auch schon die künstlerische Absicht, so tritt das Streben nach organischer Gliederung des Baues noch mehr in der Aufteilung des Innern zutage. Hierfür gab der quadratische Schnittraum der Schiffe, die Vierung, das Einheitsmaß. Kopf und Arme des Kreuzes erhielten je eine Maßeinheit, die Seitenschiffe des Langhauses je eine halbe, das Mittelschiff erwuchs aus der beliebigen Vermehrung der Maßeinheit zusammen. Das östliche Altarhaus wurde durch die Krypta, die besonders für den Reliquienkult bestimmt war, bedeutungsvoll emporgehoben.

Nach der Verordnung des Abtes Angilbert für Centula sollte ein Chor in der östlichen Vierung hundert Mönche und dreiunddreißig Knaben zählen; der zweite vor dem Kreuzaltar im Mittelpunkte des Langhauses ebensoviele und der dritte im Westbau vor dem Salvatoraltar hundert Mönche und vierunddreißig Knaben. Der westliche Chorraum war auf einer Empore angebracht, die sich durch das ganze Querhaus erstreckte. Darunter befand sich auf der Bodenhöhe des Langhauses eine Unterkirche mit dem westlichen Hauptportal auf der Achse des Mittelschiffes. Ein solches Westwerk ist uns heute noch erhalten an der gleichzeitigen Abteikirche von Korvey.

Eine zweite Lösung für die liturgische Einrichtung des Westbaues zeigte das größte karolingische Münster von Hersfeld. Die Breite des Langhauses betrug 32, die Länge des Querschiffes ca. 57 und die der ganzen Kirche 84 Meter. Dort befand sich der westliche Chorraum ebenfalls auf der Empore, aber mit einer Apsis versehen; darunter lag eine Vorhalle mit dem Hauptportal, und beide Teile flankierte rechts und links je ein Treppenturm. Die Unterhöhlung der Westapsis durch ein Mittelportal befriedigt aber im Außenbau wenig, und daher fand die Hersfelder Lösung keine Nachfolge.

Am vorteilhaftesten für den Innen- und Außenbau ist die dritte, viel verbreitete Formulierung. Sie verlegt die Westapsis auf die gleiche Höhe wie die östliche und verbindet damit zwei Nebeneingänge auf den Achsen der Seitenschiffe. Hiermit war der symmetrische Ausbau der Endpunkte des basilikalen Langbaues unter Berücksichtigung der liturgischen Bedürfnisse und der Vorliebe bestimmter Länder für den ästhetisch hochwertigen Gruppenbau vollzogen. Der Richtungsbau der altchristlichen Basilika war im Sinne des Zentralraumes umgeformt worden.

Um diese oft scharf getadelte Entwicklung besser zu würdigen, muß man beachten, daß auch der vorchristliche basilikale Langbau meistens richtungslos gewesen zu sein scheint. Bis jetzt ist m. W. nur die Basilika in Pompeji als gesicherter Richtungsbau mit drei Eingängen an einer Schmalseite bekannt. Hat sich nicht auch der griechische Tempel von der einfachen zur Doppelfront entwickelt, oder wie die Fachgelehrten sagen, vom Prostylos zum Amphiprostylos? Ja, um das Lieblingskind der griechischen Baukunst, die Säule, in kostbarem Marmor an der südlichen Sonne zu starker Massenwirkung gelangen zu lassen, wurde der Tempel in seiner reifsten Ausbildung rundum von einem Säulenkranz eingehüllt und dadurch zum richtungslosen Langbau umgewandelt. Vom Innern fielen zwei Drittel des Langbaues auf die Götterzelle und ein Drittel auf die Schatzkammer. Beide waren ganz voneinander getrennt und hatten ihre besonderen Eingänge auf den beiden Schmalseiten. Die großartigste Raumschöpfung der christlichen Baukunst, die Sophienkirche in Konstantinopel, ist eine Verschmelzung von Zentral- und Langbau. Es darf demnach allen Ernstes die Frage erhoben werden, ob die Vorliebe Westdeutschlands für die Doppelchöre nicht auch irgendwie von der antiken Tradition beeinflußt ist.

Aus altchristlicher Zeit sind uns wenigstens zwei doppelchörige Anlagen bekannt, die von Hermonthis in Ägypten und die von Orleansville in Algier. Ihre Ausbildung in den karolingischen Kloster-, Stifts- und Kathedralkirchen wurde endlich durch die Lage des Kreuzganges auf der südlichen Langseite der Kirche begünstigt. Dieser Umgang vertrat hier die Bedeutung der westlichen Vorhalle und führte zu den Haupteingängen, die tagsüber einen ununterbrochenen Verkehr zwischen der Kirche und dem Kloster vermittelten. So vollzog sich eine Umstellung in der Betrachtung und Benutzung des Münsters. Man sah es nicht mehr als Richtungsbau, sondern als Gruppenbau.

Seine künstlerische Vollendung erhielt der Gruppenbau dadurch, daß er sich die Türme angliederte. Auf dieser Stufe begegnet uns bereits der wahrhaft königliche Bau von Centula. Hier sind die Türme, vielleicht unter dem Einfluß orientalischer Kuppelkirchen, mit dem Kirchenbau verschmolzen und als vertikale Glieder in glücklichste Gegenwirkung zu den horizontalen Linien des eigentlichen Kirchenbaues gebracht. Der kreuzförmige Ost- und Westbau findet seine naturgemäße Krönung in einem lichtspendenden Vierungsturm, dessen aufwärtsstrebende Richtung durch je zwei flankierende Treppentürme verstärkt wird.

Es ist eine Freude zu sehen, wie frühzeitig und wie selbständig die künstlerische Begabung der germanischen Klosterarchitekten sich im

Kirchenbau äußert. Und auch charakteristisch ist diese Äußerung. Wie verschieden ist der Bau von Centula von jeder Art des antiken Sakralbaues! Er ist monumental in der Massengruppierung, malerisch durch den Reichtum der Umrisse, klar in der Gliederung des Innenraumes und kündigt damit schon den breiten Strom der abendländischen Kunstentwicklung an. So steht neben dem stolzen, gewölbten Zentralbau, den der große Karl unbewußt als Symbol seiner Persönlichkeit in der Aachener Pfalz errichtete, als bahnbrechendes Meisterwerk der frühmittelalterlichen Basilika nicht ein städtischer Bischofsdom, sondern ein ländliches Münster da — ein sprechendes Wahrzeichen für die Bedeutung der Klöster zu Beginn des Mittelalters in den jugendfrischen Ländern der neubekehrten Germanen.

Damit war das Ansehen des Gruppenbaues fest begründet. Die ostfränkischen Stammlande der Karolinger haben ihn bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts als Vorbild festgehalten. Noch bevor Centula im Jahre 881 durch die Normannen zerstört wurde, stand der 873 geweihte alte Kölner Dom als reicher Gruppenbau mit zwei Querhäusern, zwei Chören, zwei Vierungstürmen und westlicher Vorhalle da und wirkte noch stärker als die Abteikirche vorbildlich auf die folgenden Jahrhunderte, bis er im Jahre 1248 der gotischen Kathedrale weichen mußte.

Seine Lebenskraft zog der Gruppenbau in der Folgezeit mehr aus der Kunstform als aus der Zweckform. Am Münster von Essen (974) diente die Westempore den Stiftsdamen. Die Westwerke von St. Pantaleon in Köln (970) und Münstereifel (um 1000) bieten der Erklärung Schwierigkeiten. Am häufigsten erscheinen die Westchöre altem Herkommen gemäß als Denkmalskirchen. Hatten doch schon Bischof Reparatus von Orleansville (476), der hl. Bonifatius in Fulda (802) und Angilbert in Centula im Westbau ihr Ehrengrab gefunden. Aus derselben Absicht entstanden die Westchöre an St. Michael in Hildesheim (1002) für den hl. Bernward und am ersten Wormser Dom für Bischof Burkard. Der ursprüngliche Zweck der Westchöre am Altmünster in Bonn, an den Domen von Mainz (975), Augsburg I (994) und Bamberg I (1004) ist nicht aufgeklärt.

Selbst nachdem der Gruppenbau unter dem mächtigen Einfluß der Cluniazenser seit dem elften Jahrhundert im Richtungsbau einen einflußreichen Konkurrenten erhalten hatte, erblickte man auf deutschem Boden im alten karolingischen Bauideal für große Kirchen immer noch die stärkere Repräsentationskraft. Das zeigen die Stiftskirche St. Maria im Kapitol in Köln (1040), die Dome von Trier (1047), Bamberg II,

Naumburg, vor allem die mittelrheinischen Dome von Speyer (1030), Mainz II, Worms II und das Laacher Münster (1093). Mit Recht gilt das letztere als die reiffte Lösung des symmetrischen Gruppenbaues. Nach der ursprünglichen Idee vereinigt der Innenraum die liturgische Klosterkirche im Osten mit der pfalzgräflichen Begräbniskirche im Westen und der Volkskirche im Langhause. Dieser dreifache Zweck ist auch im Außenbau sehr charakteristisch zum Ausdruck gekommen. Einzigartig aber ist das sichere Quantitätsgefühl, womit hier die Baumassen har-harmonisch auf den Ostchor, den Westbau und das Langhaus verteilt sind, unter sich variieren und kontrastieren.

Blicken wir von diesem Gipfelpunkt rückwärts, so müssen wir staunen über die Fülle der verschiedenen Lösungen, die das eine Bauideal hervorgerufen, und wie es dadurch dreihundert Jahre lang erzieherisch auf die deutsche Baukunst eingewirkt hat. Schauen wir vorwärts, so taucht in der Ferne gegen 1200 das herrliche Gebiet der spätromanischen Gruppenbauten des Niederrheines auf. Meisterwerke wie die Stiftskirchen von St. Aposteln, St. Kunibert, St. Gereon in Köln, St. Quirin in Neuß, die Liebfrauenkirche in Roermond, die Pfarrkirche in Sinzig, ferner die Münsterkirchen von Groß St. Martin in Köln, Brauweiler und Werden a. d. Ruhr hat kein anderes Land aufzuweisen. Sie dürfen als die jüngste, aber nicht geringste Blüte des vierhundert Jahre lang gepflegten karolingischen Bauideals am Rhein angesehen werden.

Die gruppenförmige Ordnung zeigt sich aber nicht nur im Bauganzen, sondern auch in wichtigen Einzelheiten. Bei der Aufstellung der Stützen, sowohl im Mittelschiff als an den Zwerggalerien, bevorzugen die deutschen Gruppenbauten vielfach einen rhythmischen Wechsel von Säulen und Pfeilern und lassen dadurch das Grundgesetz der Gesamtanlage prachtvoll ausklingen. Bekannte Beispiele hierfür bieten die Abteikirchen von Werden (875), St. Michael (1002) und St. Godehard (1133) in Hildesheim, Echternach (1032), die Stiftskirchen von Gernrode (961) und Quedlinburg und andere, besonders sächsische Kirchen. Der Blick durch diese Räume wird bei den Pfeilern immer wieder zum Einhalten und Ruhen genötigt, während die Reihen von gleichartigen Pfeilern und Säulen den Blick ungehemmt in die Tiefe ziehen. Der Stützenwechsel entspricht mehr dem deutschen Temperament, die Reihung von Säulen und Pfeilern großen wie kleinen Formates ist für Italien und Frankreich charakteristisch. Diese Art der Stützenordnung ist dem basilikalen Richtungsbau innerlich verwandt, dessen Anpassung an die neuen liturgischen Forderungen wir nun verfolgen müssen.

Während Italien infolge der viel einfacheren Verhältnisse im großen ganzen bei der altchristlichen Raumform stehen bleiben konnte, mußten Frankreich und Deutschland die Platzfrage der Nebenaltäre auch im Richtungsbau zu lösen suchen. Die Anordnung von zwei Nebenapsiden entweder am Ende des dreischiffigen Langhauses oder an der Ostwand des Querschiffes begegnet schon in frühester Zeit. Hier konnte die die Weiterentwicklung am besten anknüpfen. So werden denn auch in der Rekonstruktion der *Kathedrale von Orleans* (um 1000) und an der Abteikirche *St. Remigius in Reims* (1005) an der Ostwand des Querhauses auf jeder Seite der Ostapsis vier Nebenapsiden angenommen. Schulbildend wirkte jedoch vorerst die 981 geweihte, zweite Kirche von *Cluny*. Bei der Ausgestaltung des Ostbaues erhielt hier das Presbyterium durch Fortsetzung der Seitenschiffe über das Querhaus Nebenchöre und die Ostseite des Querschiffes noch je eine Nebenapsis. Die östliche Klosterkirche sollte grundsätzlich von der gleichlangen Volkskirche im Langhause durch ein Turmpaar getrennt sein. Als dritte, dreischiffige Vorkirche mit einem westlichen Turmpaar erschien die Vorhalle.

Diese klare, dreistufige Entwicklung des Richtungsbaues wurde durch die *Peter-Paulskirche in Hirschau* (1082—1091) nach Deutschland übertragen und erhielt hier mit der starken Verbreitung der Hirschauer Statuten eine Nachkommenschaft, die an Zahl den Doppelchören fast gleichkommt. Ihre reinste Ausprägung erhielt dieses Bauideal durch das Münster von *Paulinzella* in Thüringen (1112). Der Charakter des Richtungsbaues wird bei den Werken der Hirschauer verstärkt durch die reinen Säulenreihen des Mittelschiffes, das Horizontalgesimse über den Mittelschiffsarkaden, die flache Holzdecke und die dreischiffige Vorhalle. Das durchschnittliche Verhältnis von Breite und Länge beträgt demnach bei den Kirchen der Hirschauer einschließlich der Vorhalle 1:4, während vor ihnen 1:3 die Regel war.

Die Wiedererstehung der Säulenbasilika im altchristlichen Sinne ist aber nicht das Verdienst der Hirschauer Benediktiner allein. Vor ihnen lebte sie in noch monumentalerer Form auf am *alten Dom zu Straßburg* (1015), an den Abteikirchen von *Limburg a. d. Haardt* (1025) und *Hersfeld* (1037). Das harte Schicksal der Zerstörung, das die Säulenbasiliken überall getroffen, hat auch Limburg und Hersfeld nicht verschont. Vor den umfangreichen Ruinen kann man sich aber auch heute noch den Eindruck vergegenwärtigen, den die nahezu hundert Meter tiefen Räume auf den Besucher machten. Hier treten die besonderen künstlerischen Vorzüge des Richtungsbaues zutage. Während die Wirkung des Gruppenbaues in erster Linie auf der harmonischen Ge-



Das alte Centula / Gesamtansicht

staltung der Massen des Außenbaues beruht, liegt sie beim Richtungsbau in der zwingenden Tiefenperspektive des Innenraumes, die den Blick des Eintretenden gefangen nimmt und auf das sakrale Zentrum des Baues hinlenkt. Die stärkste Wirkung dieser Art hat die deutsch-romanische Kunst im Innenraum des 110 Meter langen und 15 Meter breiten Mittelschiffes des Speyrer Domes erreicht. Sie bleibt aber auch damit noch ein gutes Stück hinter den Leistungen der französischen Baukunst zurück.

An die von der zweiten Kirche in Cluny gegebene Lösung knüpfte der Baumeister der Kathedrale von St. Martin in Tours (997—1015) einige Jahrzehnte später an, um aus den Nebenchören den konzentrischen Umgang mit ausstrahlenden Kapellen zu entwickeln. Das war unstreitig die praktischere und schönere Gestaltung. Sie fand in Frankreich bald so allgemeinen Beifall, daß fast alle größeren Kirchen, auch die der Cluniazenser, sie übernahmen. Den größten Baueifer im elften Jahrhundert entfachte die Ausbreitung der kluniazenser Kloster- und Kirchenreform, die sich an die Namen Wilhelm von Fécamp, Lanfranc und Anselm von Canterbury und den Herzog Wilhelm den Eroberer in der Normandie knüpfen. Die glühende Begeisterung für die Hebung des religiösen Lebens, der Kunst und Wissenschaft in allen Schichten des Volkes hat in den großen normännischen Kloster- und Kathedralkirchen des elften Jahrhunderts architektonische Gestalt gewonnen und sie zur entschiedensten Verkörperung des Richtungsbaues erhoben. Der zentralförmige Chorumgang mit ausstrahlenden Kapellen bildete in diesen Langbauten den glücklichsten Abschluß. Ein echt monumentaler Geist fester, gesammelter Zielbewußtheit durchdringt die normännischen Münster bis in die letzten Teile. Während in Mittel- und Südfrankreich große Kirchen häufig fünfschiffig sind und damit der Länge entsprechend auch die Breite betonen, sind die großen normännischen Kirchen m. W. in der ursprünglichen Anlage ausnahmslos dreischiffig. Das Verhältnis von Breite und Länge beträgt hier 1 : 5, während es in Südfrankreich und Deutschland zwischen 1 : 3 bis $3^1/_2$ schwankt. Entsprechend der Länge entwickelt sich der innere Aufbau immer dreigeschossig. Ein so energisches Streben in die Tiefe und in die Höhe mußte sowohl die in Deutschland übliche quadratische Jocheinteilung als die in Italien beliebten Säulenträger ausscheiden. Mit den gewaltigen Innenräumen harmonieren dafür um so vortrefflicher die in dichter Reihung aufgestellten, kräftigen Bündelpfeiler und kennzeichnen das Temperament der Erbauer. Man vergegenwärtige sich den Eindruck der Mittelschiffe von Norwich (beg. 1096) und Ely (voll. 1174), wo auf jeder Seite

neunzehn Pfeiler den Blick zur Hauptapsis und zum Hochaltar hinlenken. So wurde die gewaltige Naturkraft des normännischen Volksstammes, die sich jahrhundertelang in der Zerstörung der ersten christlichen Kultur des Nordens erging, seit dem Beginn des elften Jahrhunderts in den reformierten Cluniazenserklöstern bezwungen und in eine aufbauende Macht umgewandelt.

Dem Beispiele so vieler Tochterklöster folgte nun auch der dritte, von Abt Hugo 1089 begonnene Kirchenbau von Cluny. Er sollte ein Symbol von der Bedeutung des Cluniazensischen Mönchtums sein und übertraf als solches alle gleichzeitigen Kirchenbauten an Größe und Gediegenheit. An dem fünfschiffigen, 34 Meter breiten und 133 Meter langen Münster entfällt ungefähr die Hälfte auf die östliche, eigentliche Klosterkirche, deren zwei Querhäuser mit vier Vierungstürmen und fünfzehn Altarnischen versehen sind. Im Außenbau stellt die Ostpartie einen sehr bewegten Gruppenbau dar. Wie weit dieses umfängliche Gesamtwerk den wirklichen Bedürfnissen entsprach, zeigt das dritte Generalkapitel, das bald nach der Einweihung im Jahre 1130 aus der ganzen Kongregation zwölfhundert Mönche im Mutterkloster versammelte.

Wenn man sich fragt, warum der Chorumgang mit dem Kapellenkranz auf deutschem Boden nur in St. Godehard in Hildesheim Nachahmung fand, so dürfte ein Blick auf das rekonstruierte Modell die Antwort geben. Ein so bewegter Außenbau mag dem lebhaften französischen Charakter zusagen; das deutsche Empfinden vermißt hier die Geschlossenheit der Baumassen. Aus demselben Grunde hat sich ja die spätere deutsche Baukunst auch lange gegen die Annahme der außen vorgesetzten Strebepfeiler gewehrt und sie eine Zeitlang durch Emporen ersetzt. Dagegen entspricht der Umgang von St. Maria im Kapitol in Köln vortrefflich dem deutschen Stilgefühl.

Wie aber verhält es sich hier mit der Anpassung an unsere liturgische Platzfrage bezüglich der Aufstellung von Nebenaltären? Nach Rahtgens ist der prachtvolle Umgang der Kapitolskirche dem Bedürfnis nach einem Prozessionsweg innerhalb des Gotteshauses entsprungen. Im Ostchor hatten die Kanoniker, auf der Westempore die Kanonissen ihre Plätze. Auf der Achse der Nebenkonchen des Querhauses lagen die Haupteingänge für das Volk. Die Aufstellung von Nebenaltären im Umgange wäre sowohl nach den kirchlichen Vorschriften wie nach den liturgischen Gebräuchen des Mittelalters mit dem Prozessionsweg ganz gut vereinbar gewesen. Ob die erwähnte Aufstellung der Nebenaltäre wirklich einmal beabsichtigt gewesen und ausgeführt worden ist, hatte Rahtgens keinen Anlaß zu untersuchen. Nachdem aber der

Kapellenkranz um die Hauptapsis in Frankreich seit Beginn des elften Jahrhunderts so rasche Aufnahme gefunden hatte, wäre die Feststellung, ob der Umgang der Kölner Kapitolskirche in ähnlicher Weise benutzt wurde oder nicht, sehr wertvoll. Der Aufstellungsplan der Altäre aus dem 17. Jahrhundert zeigt in den Seitenschiffen des Langhauses je vier nach Osten orientierte Nebenaltäre. Mit Bedauern muß der Architekturhistoriker feststellen, daß der großartige Plan der Kapitolskirche für Deutschland nicht dieselbe Bedeutung erlangte wie St. Martin in Tours für Frankreich.

In der Entwicklung des Richtungsbaues bildet Cluny einen ähnlichen Gipfelpunkt wie Laach im Gruppenbau. Rückwärts schauend bis zur zweiten Kirche von Cluny (981) und vorwärts bis zur Vollendung der großen gotischen Kathedralen am Ende des 13. Jahrhunderts müssen wir staunen über die starke Anregung, die neben dem deutschen auch der französische Kirchenbau aus der Notwendigkeit geschöpft hat, die altchristliche Basilika zu erweitern, um eine künstlerisch befriedigende Aufstellung von vielen Nebenaltären in den Kloster-, Stifts- und Kathedralkirchen zu finden. Im Vergleich hierzu ist Italien, von einigen Ausnahmen abgesehen, hinter Deutschland und Frankreich zurückgeblieben.

Stellen wir zum Schlusse die deutsche und französische Formulierung des liturgischen Problems in ihren Vertretern von Laach und Cluny nebeneinander. Den Laacher Innenraum würdigt man am besten vom Mittelpunkt der Kirche aus als Verschmelzung von Kloster-, Stifter- und Volkskirche, von Lang- und Zentralbau. Aus dieser durchaus einheitlichen Verschmelzung entspringt die bewundernswerte Vielgestaltigkeit des Innenraumes, die man erst nach und nach entdeckt. Anders in Cluny. Hier übersah man beim Eintritt durch das Hauptportal mit einem Blick den fünfschiffigen, perspektivisch tiefen Innenraum, der sich beim Vorschreiten zum Hochaltar in zwei Querschiffen und fünfzehn ausstrahlenden Kapellen noch mehr ausweitete. Als Ganzes ein Sakralraum von einer Klarheit und Großartigkeit, wie er bis dahin unerreicht geblieben war.

Sieht man sich aber die zuverlässige Rekonstruktion des Außenbaues an, so erkennt man, daß die Vielgliedrigkeit des Ganzen, die wohl im Inneren schon etwas unruhig wirkte, im Äußeren noch stärker hervortritt: Ein Riesenbau, der aber infolge starker Zerklüftung nicht groß wirkte, weil die geschlossenen Massen fehlen. Vom Laacher Außenbau kann man umgekehrt sagen: im Vergleich zu Cluny ein kleines Werk, das aber besonders in der Westgruppe riesenhaft wirkte, dank der un-

gebrochenen Massen des Unterbaues. Besonders lassen die Vierungstürme in Cluny zu wünschen übrig. In der Gesamtgruppe fehlt die Steigerung und Abstufung und damit überhaupt der Zusammenschluß zur künstlerischen Einheit, worin die Turmgruppen von St. Aposteln in Köln, St. Quirin in Neuß, die Pfarrkirche von Sinzig und Limburg a. d. Lahn so hervorragen. Einzeln betrachtet erscheinen die Türme von Cluny durch die vielen Fensteröffnungen zierlich und infolgedessen zu wenig monumental. Hält man daneben die verwandten Turmgruppen von St. Michael in Hildesheim und Laach, so bewundert man die weise Verteilung von Schmuck und Baumasse.

Richten wir den Blick auf das Ganze in unserer Parallele, so können wir den Charakter der beiden Bauwerke so formulieren: Die liturgische Idee ist in Cluny klar erfaßt, klug organisiert und mit Entschiedenheit durchgeführt. Als deutsches Gegenstück hierzu könnte man St. Maria im Kapitol nennen. In Laach ist die liturgische Idee mit einer uralten Kunstform vermählt, wobei die Idee in ihrer ursprünglichen Einfachheit und Reinheit durch die Form etwas verunklärt wird. Die Kunstform ist in Cluny gewaltig, bewegt und reich; in Laach ist sie ernst, ruhig und monumental. Abschließend kann man wohl sagen: die Abteikirche von Cluny ist die Verkörperung französischen Geistes, das Laacher Münster die Offenbarung rheinischer Art.

Anmerkung

Die Abbildungen der in den vorstehenden Ausführungen erwähnten Kirchenbauten finden sich in folgenden Werken: Dehio G., Geschichte der deutschen Kunst, Bd. I. Abbildungen. Berlin 1919. Effmann W., Centula. Münster i. W. 1912. Frankl P., Die Baukunst des Mittelalters, Heft 1—8. Potsdam 1926. Dehio G. und Bezold G. v., Die kirchliche Baukunst des Abendlandes. Stuttgart 1892; Atlas, Taf. 79—90 und Taf. 117—121.

Zu unseren Abbildungen stellten in dankenswertem Entgegenkommen folgende Verleger die Bildstöcke zur Verfügung: Zum Titelbilde: Fr. Cohen, Bonn. — Zur Abb. Das alte Centula (S. 407), nach dem Bilde „Alte Abbildung nach Petau" aus Effmann, Centula, S. 9: Aschendorff, Münster. — Zur Abb. Cluny III (voll. 1130), Rekonstruktionsmodell (nach S. 416): die Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wildpark-Potsdam. — Die Abb. Maria Laach (beg. 1093), Inneres nach Osten (nach S. 432), beruht auf der neuesten photograph. Aufnahme — man beachte die zwei neuen Ambonen. —

Anlaß zu dieser von der Schriftleitung angeregten Studie gab das unten mitgeteilte päpstliche Breve vom 12. August 1926, das die Laacher Abteikirche zum Rang einer päpstlichen Basilica Minor erhob.

Liturgie und geistliches Leben

Von P. Maes O. P. / Gent
Übersetzt von P. Willibrord Verkade / Beuron

Vom 4.—7. August 1924 fand in Mecheln ein liturgischer Kongreß statt. Dreiunddreißig Redner sprachen über religiösen Unterricht und Liturgie, über Pfarrgemeinde und Liturgie, über geistliches Leben und Liturgie, über das Warum und Wohin der liturgischen Bewegung und über die Künste und die Liturgie. Sämtliche Referate wurden 1925 in einem Band von den Abteien Kaisersberg (Mont César) in Löwen und Affligem in flämischer Sprache herausgegeben.[1] Wie es nicht anders sein kann, da wo es sich um eine „Bewegung" handelt, findet man einiges in der Sammlung, das zwar sehr anregend ist, sich jedoch noch nicht zur vollen Klarheit durchgerungen hat. Manches bleibt ein Tasten und persönliche Anschauung. Ein Referat zeichnet sich jedoch in besonderem Maße aus durch Klarheit und Durchsichtigkeit, verbunden mit Zartheit und Wärme. Da es nur wenigen zugänglich ist, bringen wir es hier in deutscher Sprache, in der Hoffnung, daß es dazu beitragen möge, zum völligen Verständnis von dem zu kommen, was Liturgie ist und was nicht.

Gott und nicht der Mensch, in diesem Gedanken gipfelt folgende Darlegung, ist Zentrum und Ziel der Liturgie. Diese strebt nicht an erster Stelle danach, den Menschen zu erbauen oder aszetisch zu bilden, sondern Gott zu verherrlichen. Sachlich und streng theologisch wollen wir unseren Gegenstand behandeln und alle persönlich subjektiven Betrachtungen möglichst beiseite lassen, um eine ganz objektive, theologische Zergliederung des Verhältnisses von Liturgie und geistlichem Leben zu bieten.

Um die Beziehungen eines Wesens zu einem anderen zu zeigen, z. B. das des Vaters zum Sohne, ist es nun nötig, diese beiden Wesen selbst zu bestimmen. Denn wie können wir ihr gegenseitiges Verhältnis feststellen, wenn wir nicht einmal wissen, wie sie an und für sich sind? Sind Liturgie und geistliches Leben, jedes für sich betrachtet, umschrieben, dann ergibt sich hieraus die Bestimmung ihrer wechselseitigen Beziehungen ganz von selber als notwendige Folgerung. Wir sprechen also:

Über die Definition oder Umschreibung von Liturgie und geistlichem Leben, jedes für sich betrachtet.

Über die Verbindung von Liturgie und geistlichem Leben.

Definition von Liturgie und geistlichem Leben

Was ist Liturgie? Objektiv und theologisch meinen wir Liturgie definieren zu müssen als den organisierten äußeren und sozialen Ehrendienst, der Gott durch die Kirche erwiesen wird.

Um diese Definition zu begründen, geben wir eine doppelte Erläuterung. Was muß verstanden werden: 1. unter äußerem Ehrendienst, 2. unter organisiertem, sozialem Ehrendienst?

[1] Liturgisch-Congres-Verslagboek. Mechelen 4.—7. Augustus 1924. gr. 8° (XVI und 365 S.) Abdij Keizersberg, Leuven, Abdij Affligem 1925. Der Aufsatz steht S. 267—280.

1. Der äußere Ehrendienst besteht darin, daß der Mensch seine Verehrung und Huldigung durch sein äußeres, körperliches Vermögen kundgibt. Über die Notwendigkeit und Pflicht, Gott zu dienen, ihn zu ehren, ihm zu huldigen wegen seiner Majestät und überragenden Größe, sowie auch deshalb, weil er unser Schöpfer und Wohltäter ist, können wir schnell hinweggehen. Wir sind alle davon überzeugt, daß Gottesdienst eine Gerechtigkeitspflicht ist und daß die Tugend der Gottesverehrung mit Recht als eine der Gerechtigkeit hinzugegebene oder untergeordnete Tugend zu betrachten ist.

Der Gerechte nun gibt jedem das Seinige; er wägt ab, wozu er anderen gegenüber verpflichtet ist, und tut seinen Gläubigern Genüge, indem er rechtmäßig seinen Verpflichtungen nachkommt. Der religiöse Mensch wird somit Gott geben, was ihm von Rechts wegen gebührt. Er wird ihm besonders auch seinen Tribut der Verehrung und Huldigung zollen.

Gottesdienst ist eine Forderung der Gerechtigkeit. Aber wie erfüllen wir diese Gerechtigkeitspflicht? Was geben wir Gott, um den Forderungen von Recht und Rechtlichkeit zu genügen? Womit begleichen wir die Schuld, die wir Gott gegenüber haben? Womit vergelten wir seine unschätzbare Liebe, die uns nicht nur an seinem Wesen, sondern auch an seinem Leben teilnehmen ließ, die uns aus dem Nichts ins Dasein und vom Dasein zur Kindschaft Gottes erhob, so daß wir nicht nur Geschöpfe, sondern vollbürtige Kinder Gottes wurden? Schuldner, was bieten wir unserem Schuldherrn dar?

Aber was besitzen wir? Bei uns selbst eine Seele und einen Körper, außerhalb uns die stoffliche Welt. Wohlan, dies alles muß in irgendeiner Weise dazu gebraucht werden, Gott den Dienst unserer Verehrung zu weihen.

Körper und Seele, mit Kräften begabt, die fähig sind zu handeln und zu arbeiten und die uns durch Gottes wohltätige Güte geliehen werden, müssen sich anstrengen, um Gott ihre Huldigung darzubringen, propter magnam gloriam suam: die Seele durch innerlichen Ehrendienst, der Körper durch äußere Verehrung.

Wir übergehen hier den innerlichen Dienst und bleiben stehen beim äußeren Dienste. Wenn wir vom äußeren Ehrendienst sprechen, so mögen diese Worte uns nicht irreführen. Das Innere schließt den Körper nicht aus, noch das Äußere die Seele. Wenn wir gehen, stehen, knien oder uns auf den Boden niederwerfen, so sind das Leibesverrichtungen. Hat die Seele daran keinen Anteil? Denken, Wollen, Verlangen, Lieben sind innere Akte der Seele. Ist der Körper daran unbeteiligt?

Äußerer Ehrendienst ist also kein seelenloser Ehrendienst, eine Verehrung, bei der die Seele sich zurückzieht, schweigt oder untätig bleibt. Der Körper braucht die Seele, damit der äußere Ehrendienst der Ehrendienst eines Menschen bleibe und nicht eines vernunftlosen Wesens werde. Darum sagten wir, daß äußerer Ehrendienst ein solcher sei, wodurch der Mensch, nicht nur der menschliche Körper, Gott seine Verehrung und Huldigung mittels seines körperlichen Vermögens kundgibt.

Deshalb darf man sich bei der Definition von Liturgie nicht so sehr festklammern an das Materielle oder Äußerliche dieser körperlichen Huldigung und in Verbindung hiermit ausschließlich Riten und Zeremonien im Auge haben. Manche, meinen wir, definieren die Liturgie unrichtig als „das Ganze der Riten und Gebete, die sich auf den öffentlichen Ehrendienst beziehen", oder auch als „den Ausdruck des öffentlichen Ehrendienstes". Die Liturgie ist u. E. weder der Ausdruck des öffentlichen Ehrendienstes noch das Ganze der Riten und Gebete, die sich auf den öffentlichen Ehrendienst beziehen. Die Liturgie ist der äußere oder öffentliche Ehrendienst selbst. Riten und Zeremonien sind äußere, akzidentelle Formen, gemäß denen die körperlichen Fähigkeiten gebraucht werden, um Gott zu huldigen; sie sind nicht die gottesdienstlichen Handlungen selbst. Die Anbetung z. B. ist ein Akt des äußeren Ehrendienstes; ich kann Gott anbeten auf den Knien oder auf dem Boden ausgestreckt, die Hände zum Himmel erhoben oder vor der Brust gefaltet. Die gewissermaßen nötige zeremonielle Haltung jedoch ist nicht die Anbetung selbst; aber der Körper betet an, wenn er unter dem Einfluß der Seele eine Haltung annimmt, wodurch er Gott beweist, daß der Mensch ihm Verehrung zollt.

Der Mensch bezahlt seine Huldigungsschuld mittels seines Körpers besonders durch zwei Verrichtungen: erstens durch Anbetung, und zwar dann, wenn der Körper gewisse Haltungen einnimmt, die seine Selbstvernichtung gegenüber Gottes Größe kundtun, zweitens durch Lobpreisung, und dies dann, wenn das edelste körperliche Vermögen, die Sprache, gebraucht wird, um Gott unsere Bewunderung und unseren Dank auszusprechen.

Wir sagten jedoch, daß der Mensch mit allem, was er besitzt, seiner Dankespflicht genügen muß. Und da er außer seinem eigenen Leib und seiner Seele auch Sonstiges in dieser stofflichen Welt besitzt und gebraucht, so heischt die Gerechtigkeit, daß auch dieses in Menschenhänden Gott ehre und verherrliche. Daher kennt der äußere Gottesdienst neben Anbetung und Lobpreisung auch das Opfer, die dritte äußere gottesdienstliche Tat, wodurch gewisse stoffliche Dinge, die uns

Gott zur Verfügung gestellt hat, zur Anerkennung seiner Oberherrschaft und aus Dank für seine Wohltaten vernichtet werden.[1]

In der katholischen Liturgie erhalten diese Verrichtungen ihren Ausdruck in dem hochheiligen Meßopfer und dem göttlichen Offizium; in diesem finden wir die Lobpreisung wieder, in jenem das Opfer, und in beiden zusammen die Anbetung. Meßopfer und göttliches Offizium sind darum die beiden amtlichen liturgischen Handlungen. Wo die sakramentale Liturgie ihren Platz findet, erklären wir später. Ihr Zweck ist nicht an erster Stelle, Gott zu huldigen, sondern uns nützlich zu sein. Sie bereitet uns vor auf die Gnaden des heiligen Meßopfers und vermittelt sie.

2. Es bleibt uns noch zu erklären, was wir unter organisiertem und sozialem Ehrendienst verstehen. Jeder begreift, daß der äußere Gottesdienst privat und gemeinschaftlich geübt werden kann. Jeder für sich kann sich in Anbetung vor Gott niederwerfen, dies oder jenes von seinem Eigentum opfern oder Gott lobsingen. Aber dies alles kann auch gemeinschaftlich geschehen. Dann aber müssen Anbetung, Opfer und Lobpreisung nach festgesetzten Zeremonien und unveränderlichen Riten geregelt und organisiert werden. Bald verlöre die Verehrung ihre soziale Individualität und verfiele dem Individualismus, wenn alles der persönlichen Initiative, der Eingebung des Augenblickes überlassen wäre und nur der Ausdruck vorübergehender, sich folgender und wechselnder Empfindungen bliebe. Das hieße übersehen, daß hier nicht alleinstehende Individuen, sondern eine Gemeinschaft als solche Gott ehrt. Die Körperhaltungen, durch welche die Anbetung ihren Ausdruck findet, müssen nun bestimmt, die Riten, nach denen das Opfer seinen Verlauf nimmt, festgesetzt, die Lobgesänge, mit denen man Gott preisen will, ausgewählt und aufgezeichnet werden. Und dies alles soll in seinem Reichtum, seiner Breite und Tiefe doch menschlich genug sein, daß sich kein einziges Menschenherz in fremde Empfindungen gefangen und verwickelt fühle; die Empfindungen aller müssen ihre Befriedigung finden, wenn sie in und mit der Gemeinschaft Gott huldigen.

Den organischen, äußeren und gemeinschaftlichen Ehrendienst in der katholischen Kirche nennen wir die katholische Liturgie.

Was ist nun geistliches Leben? Das wahre Leben äußert sich in Handlung, Bewegung, Werktätigkeit. Der lebt noch nicht in Wahrheit, der Lebensprinzipien oder Lebenskräfte besitzt. Seele, Verstand, Augen und Magen haben heißt noch nicht wirklich leben; wohl aber begreifen, fühlen und wollen, sehen und verdauen.

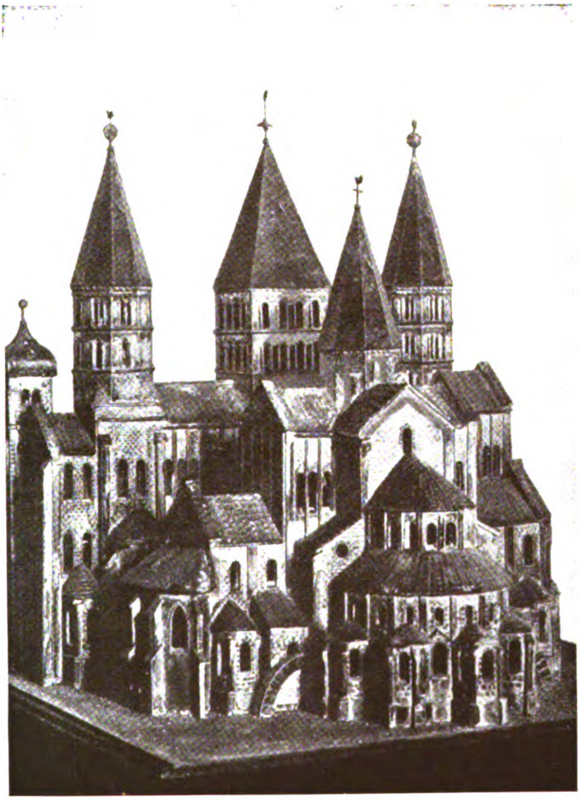
---

[1] Das ist die Lehre des hl. Thomas über den äußeren Gottesdienst. II, II, q. 81 passim.

Leben ist Handlung, geistliches Leben ist also geistliches Handeln und beschränkt sich nicht auf den Besitz von übernatürlichen, geistlichen Lebensprinzipien wie Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe. Wollen wir also wissen, was geistliches Leben ist, dann müssen wir nach seiner übernatürlichen Betätigung fragen. Diese können wir uns nur recht vorstellen, wenn wir das Leben im Jenseits betrachten, wo sich das Leben erst in seiner vollen Entfaltung und Entwicklung offenbart. Spezifisch verschieden sind ja das gegenwärtige geistliche Leben und das ewige Leben nach dem Tode nicht. Das jetzige Gnadenleben ist nicht etwa eine Eintrittskarte, um zur Anschauung Gottes zugelassen zu werden; es ist der Samen, daraus die Blume entsproßt; das Morgenrot, daraus der Tag geboren wird.

Nun denn, welches Leben wartet unser nach dem Tode? Oder besser, wie wird unser Leben im Himmel beschaffen sein? Die Offenbarung allein läßt uns in dieses Geheimnis eindringen. „Dies ist das ewige Leben", erklärte Christus, „daß man dich kenne, den einzigen, wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus" (Joh. 17, 3). „Meine Geliebten", schrieb St. Johannes, „nun sind wir Kinder Gottes, und was wir einmal sein werden, wurde noch nicht offenbar. Doch wissen wir dies: wenn er erscheint, dann werden wir ihm gleichförmig sein, damit wir ihn sehen (oder erkennen), so wie er ist" (Joh. 3, 2). Und Paulus seinerseits lehrt: „Noch erkennen wir im Spiegel, auf unklare Weise, dann aber stehen wir vor ihm, dann sehen d. i. erkennen wir ihn von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor. 13, 12).

Gott erkennen, so wie er sich selbst erkennt, und ihn deshalb ebenso lieben, wie er sich liebt, das ist das ewige geistliche Leben. Erkenntnis und Liebe ist Gottes Leben. Geistliches Leben gibt Anteil am Leben Gottes; folglich ist Gotteserkenntnis und Liebe zu Gott, mit Gott und durch Gott, unser geistliches Leben. Erkennen genügt eben noch nicht, denn Gottes Erkenntnis ist wesentlich liebegebärende Erkenntnis. Wer zwar teilhat an seiner Erkenntnis, jedoch nicht an seiner Liebe, teilt Gottes Leben nicht. Um nun Gott zu erkennen, wie er sich selbst erkennt, und ihn dementsprechend zu lieben, muß man der göttlichen Natur teilhaftig werden, vergöttlicht sein im Wesen, Denken und Fühlen. Und dies heischt Reinigung von allem, was Gott fremd ist; von allem, was mit Gott nicht gleichartig ist; von allem, was mit Gott in Widerstreit ist. Um dahin zu gelangen, müssen wir durch Selbstkontrolle in der Tugendübung alle Stimmen, die in uns nicht harmonisch mit Gottes Stimme zusammenklingen, zum Schweigen bringen; wir müssen alle Strömungen unseres Wünschens und heißen Verlangens trockenlegen,



Cluny III (voll. 1130); Rekonstruktionsmodell

wenn sie nicht Gott zufließen; wir müssen alle Herzschläge, die nicht ausschließlich mit Gottes Herz zusammenklopfen, bezwingen. Jetzt spielt der Aszetismus eine Hauptrolle in unserem Leben, allerdings eine Rolle der Vorbereitung. Denn der Aszetismus bereitet nur die Vereinigung der Seele mit Gott vor; er ist Wegbereiter für das mystische Leben. Und dieses ist nichts anderes, als das geheimnisvolle geistliche Zusammenleben von Gott und Seele. Streng genommen ist allein das mystische Leben das geistliche Leben. Eines Tages fällt der Aszetismus weg: die Einigung in Erkenntnis und Liebe allein bleibt; und je vollkommener jetzt die in Liebe aufflammende Erkenntnis, desto vollkommener auch unser geistliches Leben.

Gott durch Gott erkennen und lieben, das ist die zentrale Aktivität unseres Seelenlebens, worauf man alles andere richten muß, um dies Leben hervorzubringen, zu bewahren, zu sichern und zu entwickeln. Daraus muß alles übrige erfließen; denn hiedurch muß alles andere angeregt, bewegt und befohlen werden. Nur das gehört zum geistlichen Leben, was uns erhebt, was uns eingegeben ist durch die göttliche Erkenntnis und Liebe. Gott durch Gott erkennen und lieben, das ist die beste Definition geistlichen Lebens.

Wir müssen ferner gut unterscheiden zwischen der Methode des geistlichen Lebens und dem geistlichen Leben selbst. Die meisten sog. geistlichen Bücher sind Methodebücher, Lehrbücher, Wegweiser, die systematisch zeigen, wie die Seele, von sich selbst entblößt, zur Vereinigung mit Gott aufsteigen kann, wie das Leben seine Richtung auf Gott bekommt. Aber der Wegweiser ist nicht der Weg, noch der Weg das Wandeln auf dem Weg. Wer weiß, wo der Wegweiser steht und den Weg kennt, wandelt darum noch nicht auf ihm; und der lebt nicht geistig, der wohl die Psychologie des Zusammenlebens der Seele mit Gott versteht, aber sie selbst nicht erlebt. Dazu ist die beste Methode diejenige, durch die wir am meisten gepackt, gestützt und vorangedrängt werden auf dem Weg zu Gott.

Verhältnis zwischen Liturgie und geistlichem Leben

Nach der notwendigen Begriffserklärung kommen wir zu der aufgestellten Frage: Welches Verhältnis besteht zwischen Liturgie und geistlichem Leben? Die Antwort muß sich ergeben aus den Schlußfolgerungen der oben aufgestellten Voraussetzungen.

Wir können die Frage dreifach stellen: Sind Liturgie und geistliches Leben einander fremd? Sind sie so eng miteinander verbunden, daß man sie nicht unterscheiden kann? Wenn sie einander weder aus- noch einschließen, welche Verbindung besteht zwischen beiden?

Fremd sind sie einander nicht. Das soll aus dem folgenden hervorgehen. Ebensowenig sind sie auf solche Weise miteinander verbunden, daß man sie zusammenwerfen kann, als wäre geistliches Leben nichts anderes als Liturgie und die Liturgie das ganze geistliche Leben.

Liturgie ist äußerer Ehrendienst, gemeinschaftlich geübt. Geistliches Leben ist Gotterkennen und Gottlieben durch Gott, etwas wesentlich Innerliches und nur gemeinschaftlich erlebt insofern, als Gottes geistliche Kinder den geheimnisvollen Christus bilden. Liturgie ist Anbetung, Opfer, Lobpreisung. Diese Handlungen sind wesentlich menschlich; denn Gott kennt weder Anbetung, noch Opfer und Lobpreis, und dies nicht hauptsächlich, weil er keinen Körper hat, womit er diese Handlungen vollbringen könnte, sondern weil Huldigung und Verehrung, denen jene Handlungen Ausdruck verleihen, mit seiner Natur als Überwesen nicht zusammengehen. Geistliches Leben ist wesentlich göttlich, weil es hauptsächlich ihm und nur ihm zukommt. Wenn die Liturgie auch im Himmel nicht aufhört — man denke an die Vision des hl. Johannes in der Offenbarung — so bleibt doch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Anbetung des Lammes durch die Ältesten und dem „Wir werden ihn schauen, wie er ist".

Liturgie und geistliches Leben sind also weder das gleiche noch einander fremd. Welche Beziehung besteht dann zwischen beiden? Wir unterscheiden eine doppelte Beziehung: eine objektive und eine subjektive. Subjektiv ist nicht identisch mit unwirklich, phantastisch, mit objektiver Grundlosigkeit. Aber indem die objektive Beziehung wesentlich notwendig aus der Natur der beiden Wesenheiten (Liturgie und geistliches Leben) folgt, deutet die subjektive Beziehung mehr auf dasjenige hin, was in der Liturgie unserem geistlichen Leben dienen kann, auf den Vorteil, den wir für unser geistliches Leben aus der Liturgie ziehen können.

Objektiv stehen Liturgie und geistliches Leben einander gegenüber als gegenseitige notwendige Ursachen. Geistliches Leben ist notwendige Ursache von Liturgie; notwendigerweise ist auch die Liturgie der katholischen Kirche Ursache geistlichen Lebens.

1. Geistliches Leben verursacht notwendig den äußeren, in Anbetung, Lobpreisung und Opfer sich entfaltenden Ehrendienst. Wir sagten soeben, daß im Leben Gottes der Ehrendienst seiner selbst nicht vorkommt, und daß unser geistliches Leben, wesentlich betrachtet als ein Teilhaben an Gottes Leben, mit dem Ehrendienst nicht zusammenfallen kann. Dennoch fließt der Ehrendienst notwendig aus unserem Leben mit Gott hervor.

Das Schauen und Genießen Gottes muß eben notwendigerweise den Lobpreis auslösen. Wir müssen mit den Ältesten in der apokalyptischen Vision das dreimal Heilig erklingen lassen zur Ehre des Allmächtigen, der war, ist und sein wird; wir müssen von unseren Thronen aufstehen, niederfallen vor seinen Füßen, unsere Kronen abnehmen, sie vor ihm niederlegen und ihn anbetend loben:

„Würdig bist du, Herr, unser Gott, Lobpreis und Ehre und Macht zu empfangen, denn du hast das All erschaffen; durch deinen Willen geschaffen, ist es ins Dasein getreten" (Apok. 4, 11).

Das Geschöpf kann nicht in der Intimität mit seinem Gott leben, ohne ihm durch Verehrung und Verherrlichung zu dienen. Dieses Zusammenleben verlangt die Huldigung von seiten des Geschöpfes; ganz natürlich duftet der Lobpreis auf wie der herrliche Geruch aus Rosen und Lilien. Die Verehrung ist nicht das geistliche Leben, aber das geistliche Leben ist Ursache der Verehrung.

Nun hat Gott nicht bis nach dem Tod gewartet, um uns seiner Erkenntnis und Liebe teilhaftig zu machen. So warten auch wir nicht mit unserer verherrlichenden Anbetung und unserem Lobpreis. Weil die Kirche Christi Braut geworden und von nun an aufgenommen ist in das Haus des Vaters durch den Kreuzestod des Sohnes, weil sie mit unzerreißbaren Liebesbanden durch den Hl. Geist mit Gott verbunden bleibt, so mußte notwendig die Liturgie oder der Ehrendienst der Anbetung und Lobpreisung in der Kirche entstehen. Für das genau so notwendige Sühnopfer hat Christus gesorgt. In ihm besitzen wir ein Opferlamm, das Gott für seine Mitteilung des göttlichen Lebens eine würdige Huldigung darbringt. Christus allein war würdig, uns zu erretten; Christus allein ist würdig, Gott wegen der Gabe unseres übernatürlichen Lebens zu huldigen. So betet an, so lobt und opfert die Kirche mit Christus und durch Christus und genügt ihrer Pflicht, Gott zu ehren und zu huldigen um seiner Gaben willen, besonders wegen der unendlichen Gabe unserer Vergöttlichung.

2. Anderseits ist die Liturgie Ursache geistlichen Lebens. Ist doch die Liturgie, wie die katholische Kirche sie feiert, die instrumentale Ursache aller geistlichen und übernatürlichen Lebensprinzipien.

Schon im Alten Bunde stieg die Huldigung der Völker zum Himmel auf, zusammen mit der Rauchsäule des Opferfeuers, und auf dem gleichen Wege kamen Gottes Gnaden und Wohltaten herab. Der Ehrendienst, der an erster Stelle Verehrung bezweckte, wurde zur dringenden Bitte und Segnung. Ach! Wir Menschen verehren doch Gott als Bedürftige, und notwendig erwarten wir, daß unsere Huldigung ihn

günstig stimme und uns die so nötigen Wohltaten erlange. Die Verehrung eines Armen und Notdürftigen, ist sie nicht hauptsächlich ein Hilferuf, der mit Gnaden beantwortet wird?

Es kann denn auch nicht Wunder nehmen, daß im Neuen Bunde neben dem, was amtlich und vornehmlich Ehrendienst, also Huldigung ist, auch die sakramentale Liturgie gefunden wird, die nicht wie die Opfer- und Lobliturgie Gott zum Ziele hat, sondern unser Heil. Vom Altar, wo das unblutige Opfer von Christi Tod in Erinnerung gebracht und erneuert wird, fließen die sieben sakramentalen Gnadenströme herab, die unser göttliches Leben gebären, speisen, verstärken, reinigen und wiederherstellen müssen. Ja, das Menschentum ist berufen, in Gottes freundschaftlicher Nähe durch alle Ewigkeit zu jubeln, ihm zu lobsingen und ihn zu genießen. Aber noch bedrohen uns allerhand Gefahren, noch stehen wir unsicher auf unseren Füßen. Wir machen eine Probezeit durch, während der wir Gott beweisen, daß er uns alles ist. Gnade auf Gnade brauchen wir täglich in allerlei Lebensverhältnissen. Wir dienen Gott und ehren ihn; aber Gott muß uns auch den Dienst seiner Hilfe gewähren. Durch die sakramentale Liturgie wird uns Gottes Hilfe zuteil. Liturgie ist Ursache von geistlichem Leben, von geistlicher Geburt, von geistlicher Lebenshaltung, von geistlicher Lebenserneuerung, von geistlichem Lebenswachstum, von geistlicher Lebenskraft. Der Weihrauch der Huldigung, der zum Himmel aufstieg, kommt als ein Regen von Gnaden wieder auf uns herab.

Eine Umschreibung von Liturgie, die umfassend das ganze liturgische Leben wiedergibt, möge hier folgen. Dom Picard stellt sie auf in seinem Buche: »Liturgie en une leçon«:

„Die Liturgie ist eine amtliche Gottesverehrung oder die Gesamtheit der Opfer und Opfergaben, der Gebete und der öffentlichen amtlichen Handlungen, wodurch der Mensch in der Kirche, durch Christus, mit und in ihm einerseits Gott, der ihn erschaffen, der sich ihm geoffenbart und ihn wiedererkauft hat, einen unerläßlichen und gebührenden Dienst der Anbetung erweist, seine Sünden sühnt und Huld erfleht; wodurch anderseits Gott seine Gnaden austeilt und seinen Geschöpfen die ihnen nötige Hilfe verleiht. Kurz, wenn ich mich so ausdrücken darf: Die Liturgie ist von seiten des Menschen der Kult oder die Anbetung Gottes und von seiten Gottes die Kultur oder das Heil des Menschen."

Subjektiv erweitert sich die Rolle der Liturgie im geistlichen Leben. Der Nutzen, den das geistliche Leben aus der Liturgie ziehen kann, kommt dieser notwendigen Rolle zugute.

Liturgie beschenkt die Masse des Volkes mit der Wohltat des Glaubens:

sie ist eine Schule dogmatischen Unterrichts; ihr erzieherischer Wert ist unschätzbar. Deshalb schrieb Papst Pius X. in seinem Motu proprio vom 22. November 1903: „Die Heiligkeit und Würde des Gotteshauses soll hochgeschätzt werden, da die Christen dort gleichsam an erster und unentbehrlicher Quelle durch die aktive Beteiligung an den heiligen Mysterien und dem öffentlichen Gebet der Kirche den christlichen Geist schöpfen müssen." Und ist ihr Zweck auch nicht, im Namen des einzelnen Gott zu loben, noch den einzelnen zu erbauen oder aszetisch zu bilden, so erreicht man dieses doch auch: Sie ist Mittel und Weg, um unser geistliches Leben zu vermehren.

„Indem wir Gott loben", sagt St. Thomas, „wird die Liebe dessen, der lobt, feuriger, und je feuriger die Liebe zu Gott, desto mehr wird der Mensch abgezogen von dem, was in Widerstreit ist zu Gott" (II. II. q.91, a.1). „Die Liturgie", schreibt P. Verwilst, „erzieht den Menschen, indem sie ihn in eine vollkommen religiöse Umgebung versetzt; sie führt ihn zu einer erhabenen Geisteshaltung und weckt in ihm eine tief religiöse Stimmung und das Streben nach einem unvergleichlich schönen Ideal.

Sie ist kein System, worin eine Reihe psychologischer und pädagogischer Gesetze mit unerbittlicher Logik nacheinander Anwendung finden, um den Willen zu brechen. Sie stellt das eigene Ich nicht in den Brennpunkt unserer Gedanken, um es fortdauernd zu beobachten und sein Wachstum in der geistlichen Vollkommenheit täglich zu registrieren. Die Liturgie versetzt uns in eine neue Welt voll üppigen geistlichen Lebens. Sie bringt den Menschen in die engste Verbindung mit Christus, der für sie alle die gratia capitalis besitzt und nur auf die Gelegenheit wartet, um sie uns mitzuteilen. Dazu mahnt sie ihn, sich bewußt zu bleiben, daß er wie ein Zweig aufgepfropft ist auf den göttlichen Weinstock und sich ein Glied nennen darf am mystischen Leibe, dessen Haupt Christus ist. Im Kirchenjahr soll er mit Christus all die Geheimnisse im gottmenschlichen Leben von neuem erleben und die geeignete Gnade, die durch dieses Mysterium verdient wurde, in sich aufnehmen. Sie sucht ihn zu überzeugen von seiner Teilnahme am Priestertum Christi mittels dieses Opfers. Sie weist ihn auf die große Wahrheit hin, daß nicht er allein, sondern alle Gläubigen zusammen mit Christus einen mystischen Leib bilden, und deshalb das Band der Liebe, der Eintracht und des Friedens alle zusammenhalten muß.

Das ist das Ideal, das die Liturgie ihren Schülern vorhält. Aber jeder fühlt sofort, daß solch hochgestimmtes Leben unmöglich mit moralisch minderwertigem Tun in Einklang gebracht werden kann. Ein Freund Satans, ein Liebhaber der Welt, ein Schmeichler des eigenen

Fleisches, kann niemals teilhaben an den erhabenen Geheimnissen von Jesu innerem Leben. Wagt er es dennoch, so wird die Strafe nicht ausbleiben, weil ihm die Liturgie dann ein ständiger Vorwurf wird, eine unerträgliche Langweile und eine bleischwere Last. Sie entzieht ihm alle Süßigkeit ihres Umganges und quält ihn mit täglich wiederkehrendem Unbefriedigtsein.

So dürfen wir ruhig behaupten, daß die Liturgie, wenn sie auch nicht moralisiert nach Art der Volkspredigten, doch dauernd ihren Anhängern[1] die unerläßliche Forderung stellt, ihr Leben auf einem hoch moralischen Niveau zu halten. Und so erreicht sie auf einem andern Wege den gleichen Zweck; ja vielleicht bringt sie ihre Schüler weiter voran als andere Führer."[2]

Nun noch einige praktische Schlußfolgerungen:

1. Da Liturgie hauptsächlich eine notwendige Huldigung ist, möge man die Gläubigen nicht ausschließlich auf den aszetischen Wert der Liturgie hinweisen, als ob die Erbauung oder aszetische Bildung des einzelnen ihr erster Zweck wäre. Der Geistliche, der die heilige Messe feiert, und die Gläubigen, die ihr anwohnen, der Priester, der das Offizium rezitiert oder singt, und die Gläubigen, die zugegen sind und es teilweise mitbeten, müssen im Auge behalten, daß sie dabei hauptsächlich Gottes Lob und nicht den eigenen Nutzen erstreben müssen.

2. Wenn auch gewisse Personen durch die Kirche offiziell beauftragt sind, die liturgische Huldigung zu vollziehen, so müssen sich die Gläubigen doch bewußt bleiben, daß auch ihnen dieser Tribut des öffentlichen Ehrendienstes obliegt, und daß darum ein aktives Mitleben mit der Liturgie, ein aktives Teilnehmen an der Feier der heiligen Messe, sei es durch Gesang oder Mitbeten des Meßtextes, durch aktives Beiwohnen am kirchlichen Offizium, z. B. der Vesper, als integrierender Teil jedes tief christlichen Lebens betrachtet werden muß. Denn niemand darf sich davon dispensieren, mit der Gemeinschaft Gott seine Huldigung zu entbieten.

Möchte dabei stets Gott und nicht unser eigenes Ich der Mittelpunkt unseres liturgischen Lebens bleiben; denn auch hier heißt es in Wahrheit: „Wer sich selbst um meinetwillen verliert, der wird sein Leben gewinnen."

---

[1] Wir unterstreichen dies; kommt doch alles darauf an, daß man die Liturgie mit Liebe pflegt, sonst wird sie selbstverständlich die genannten Wirkungen nicht hervorbringen. Der Übersetzer. [2] Tijdschrift voor Liturgie, 1921, n. 1.

Von der inneren Struktur einer Benediktinerabtei

Von P. Albert Hammenstede / Maria Laach

Eine Gesellschaft, ein Verein, eine Familie können nur dann verlangen, daß sie als „katholische Einrichtungen" und nicht nur als Vereinigung von Menschen, die zufällig katholisch sind, angesprochen werden, wenn sie zunächst einmal eine organische und nicht bloß mechanische Struktur besitzen und überdies im wesentlichen ein Abbild der heiligen Kirche darstellen. Deshalb wohl haben sich in den letzten Jahrzehnten mancherlei von uns Katholiken geschaffene Institutionen als nicht lebensfähig erwiesen, weil sie es versäumt hatten, den Organismus der heiligen Kirche als die vorbildliche Norm für ihren inneren Aufbau zu benützen. Eine der ältesten Organisationen innerhalb der katholischen Kirche und von dieser auch stets als urkatholisch anerkannt, gelobt und gefördert, ist die Familie des heiligen Vaters Benediktus. Nun zu sehen, wie eine Benediktinerabtei in der Tat an der Natur der großen, heiligen, katholischen Kirche teilnimmt und gleich ihr ein feinsinnig durchdachter und von göttlichen und menschlichen Kräften bewegter Organismus ist, der in mehr als einer Hinsicht als eine Art Corpus Christi mysticum, d. h. als geheimnisvoller Leib Christi und als Ecclesiola, eine Kirche im kleinen, bezeichnet werden kann, ist nicht nur interessant, sondern mit Rücksicht auf die heutigen Verhältnisse geradezu bedeutungsvoll. Dabei sollen alle kritischen Bemerkungen unterbleiben und die Leser der Benediktinischen Monatschrift in schlichter Weise in das Wesen der Sache eingeführt werden.

I

Es gibt innerhalb des von Christus gestifteten Gottesreiches drei große Stände: Der Stand der einfachen Gläubigen oder christlichen Laien, der Priesterstand und der Stand jener Christen, die sich berufsmäßig die Pflege einer hochgearteten Vollkommenheit, die meistens als die Befolgung der drei sog. evangelischen Räte bezeichnet wird, angelegen sein lassen. Unter den Mitgliedern dieses an dritter Stelle genannten Standes beobachten nun in unseren Tagen sehr viele die drei Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut, indem sie dabei jedoch

Wir bringen gerne diesen gedankenreichen Beitrag des durch seine liturgisch-monastischen Vorträge und Schriften weithin geschätzten Laacher Priors, obgleich der Inhalt noch stark problematischen Charakters ist, und weisen zugleich hin auf den Aufsatz von P. Odo Casel O. S. B. „Die Mönchsweihe" in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft V. Bd. (1925), S. 1—47. Aschendorff-Münster i. W. Die Schriftleitung.

die eifrige Erfüllung der priesterlichen Obliegenheiten als ihre Hauptaufgabe ansehen. Um dem heiligen Vater und den Bischöfen, wenn es sich darum handelt, Seelen zu retten und zu heiligen, jederzeit und allerorts zur Verfügung stehen zu können, entledigen sie sich durch die Beobachtung ihrer Gelübde alles dessen, was sie bei der Durchführung ihrer heiligen, priesterlichen Aufgaben irgendwie hemmen könnte.

Es gibt aber auch andere Mitglieder des Standes der nach höherer Vollkommenheit Strebenden, die an und für sich nicht die Ausübung des Priestertums als Ziel im Auge haben (obgleich sie sich, wie wir noch sehen werden, auch diesem heiligen Dienste unterziehen), sondern die infolge eines außerordentlichen Zuges zu den göttlichen Dingen hin, insofern diese schon auf Erden in geheimnisvoller, heiliger Schau erfaßt und geliebt werden können, ein Leben anstreben, in dem sie sich berufsmäßig sozusagen nur mit Gott und mit dem, was unmittelbar Gottes ist, beschäftigen können. Die Bischöfe der katholischen Kirche und an ihrer Spitze der Nachfolger des hl. Petrus, vereinigen in sich beides, nämlich den Dienst des Priestertums und die mehr als gewöhnliche Hingabe an die göttlichen Dinge, weil sie in der Bischofsweihe die Fülle des Hl. Geistes empfangen, die sie zu einem Leben von solch innerlichem Reichtum befähigt. Diese Befähigung wird ihnen aber nicht nur zu ihrem persönlichen Nutzen verliehen, sondern auch, damit sie als Oberhirten diejenigen Mitglieder ihrer Herde zu leiten imstande sind, die auf Grund der z. B. in der heiligen Taufe in besonders reichem Maße empfangenen Gabe des Hl. Geistes, welche die Theologen sapientia — die Weisheit nennen, ihr ganzes Leben im Dienste der göttlichen Weisheit verbringen wollen. Ihr außergewöhnlicher Geschmack am Himmlischen — wie der hl. Paulus sagt: quae sursum sunt, sapiunt — nimmt leicht die Form einer heiligen Begeisterung für Gott an und wurde daher in der alten Kirche, namentlich im Falle der Bewährung durch das Martyrium, als göttlicher Enthusiasmus bezeichnet oder auch als pneumatische Ergriffenheit: Πνεῦμα ist das griechische Wort für den Hl. Geist und seine Gaben. Pneumatiker können also die vom Geiste der heiligen Weisheit Erfüllten mit Recht genannt werden. Wenn eben beispielshalber gesagt wurde, das donum sapientiae könne einem Christen in hervorragendem Maße bei der heiligen Taufe geschenkt werden, so soll damit natürlich nicht ausgeschlossen sein, daß das auch bei anderer Gelegenheit geschehen kann, so besonders beim Empfang der heiligen Firmung. Auf die Taufe hinzuweisen, liegt aber ein besonderer Grund vor. Durch dieses heilige Sakrament werden die Menschen nämlich dem mystischen Leibe Christi, d. h. der heiligen Kirche

als Gliedmaßen angeschlossen und empfangen infolgedessen wohl sofort jene übernatürliche Ausstattung und Struktur, die auf die Verrichtungen absieht, welche diese Glieder während ihres Lebens innerhalb des kirchlichen Organismus werden auszuüben haben.

Es ist von vornherein anzunehmen, daß sich in jeder guten Diözese mehr als einer befindet, der zum pneumatischen Leben, wie wir von jetzt an kurz sagen wollen, berufen ist. Die Berufenen haben dann, wie wir sahen, im Bischof der Diözese ihren gegebenen Obern und Leiter, der wie von selber darauf dringen wird, daß sie soviel als möglich ein gemeinsames Leben führen, um sich gegenseitig zu fördern und Gelegenheit zur Tugendübung zu haben. Sie erwarten vom Bischof, daß er ihren großen Hunger nach dem Göttlichen stille, daß er ihnen noch eine andere geistige Nahrung reiche, als er sie den übrigen Gläubigen zu bieten verpflichtet ist. Gewiß, er soll ihnen genau so wie den anderen die für alle Getauften notwendigen Glaubenswahrheiten verkünden und erklären, er soll ihnen als Hoherpriester die heiligen Sakramente spenden und das heilige Opfer feiern — er soll sie aber überdies auch noch in die nicht allen Gläubigen zugänglichen letzten Tiefen des Wissens über Gott und der Liebe zu Gott einführen. Sie haben ein Feuer der heiligen Begeisterung in sich, das genährt sein will. Wird der Bischof nun dieser Pflicht nachkommen, ohne durch einen formellen Akt, in dem auch die Zuwendung der eigentlichen Berufsgnade eingeschlossen ist, jemanden als zum Berufe der Pneumatiker gehörig erklärt und bestellt zu haben? Ohne ihn, wie man sagt, zum Geistesmann oder, was dasselbe ist, zum Mönch „geweiht" und vor den übrigen Gläubigen autorisiert zu haben? Tut er das, dann ergibt sich daraus, daß der Geisterfüllte von da an auf den Bischof und dessen Nachfolger hingeordnet ist. Seine Seele verhält sich dem Bischof gegenüber wie sich, um ein modernes Bild zu gebrauchen, eine Antenne der Absendestation gegenüber verhält, von der ihr die für sie passenden elektrischen Wellen, d. h. in unserem Falle die den Pneumatiker heiligenden Lehren der göttlichen Weisheit zufließen. So nehmen sich die Dinge aus, wenn man sie nur vom prinzipiellen Standpunkte aus betrachtet. In der Praxis beobachten wir folgende Sachlage.

II

Gewaltig ist die Arbeitslast der Bischöfe, und die Sorge um die Schwachen und Kranken der Herde Christi läßt ihnen keine Zeit mehr übrig für die eingehende Betreuung der nach ständiger Förderung verlangenden Jünger der göttlichen Weisheit. So erhält der Bischof einen

aus ihrer Mitte gewählten Stellvertreter, der sich ihnen widmen soll. Das ist der Abt, der dem Benediktinerkloster vorsteht. Vielleicht hat er es als einfacher Mönch schon zu einer solchen Höhe des Lebens mit Gott gebracht, daß er leicht imstande ist, den Mitbrüdern gegenüber den Bischof zu vertreten: zumal dann, wenn er als Mönch auch zum Priester geweiht wurde. Auf alle Fälle will die heilige Kirche ihrerseits tun, was sie kann, um ihn zum Führer von Geistesmännern zu befähigen, und deshalb erteilt sie ihm eine besondere Weihe. Diese ist sicherlich keine Bischofsweihe, aber sie hat doch nicht nur in ihrem äußeren Vollzuge, sondern auch in ihren inneren Wirkungen vielerlei mit der Bischofsweihe gemeinsam. Sie macht den Abt zum Quasi-Episcopus einer Mönchsgemeinde und damit letztere auch zur Quasi-Ecclesia oder Diözese.[1] Der Abt kann seiner Herde die heiligen Mysterien feiern, die Sakramente spenden, er kann ihr sogar konsekrierte Altäre errichten und die heiligen Gefäße benedizieren, er verleiht seinen Mönchen die niederen Weihen, er übt die kirchliche Gerichtsbarkeit aus und — er lehrt sie das sapere quae sursum sunt, d. h. an Gott und an den Wegen, die in vollkommenster Weise zu Gott hinführen, Freude zu haben. Er lehrt mit verpflichtender Kraft; er versetzt das vom Hl. Geiste dem Mönche geschenkte donum sapientiae in Tätigkeit. Ihm liegt es daher auch ob, den Mönch für seinen Beruf autoritativ zu bestellen oder zu weihen und ihn damit für immer auf sich selber wie auf den Bischof seiner Seele hinzuordnen.

III

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal kurz die ausschlaggebenden Momente in der Berufung zum Mönchsleben. In der heiligen Taufe hat jemand das Pneuma, also eine einzigartige Gottempfänglichkeit erhalten, einen Sinn dem Höchsten zugewandt, der als solcher auch die Liebe zur Jungfräulichkeit in sich beschließt. Er verspürt eine Leichtigkeit in sich, den Standpunkt Gottes den Erscheinungen des Lebens gegenüber einzunehmen, die Dinge nach den obersten Prinzipien zu beurteilen. Er schaut gewohnheitsgemäß die dem Vergänglichen zugrunde liegenden ewigen Ideen; er hat Interesse an dem Dauernden, Typischen, und verhält sich gleichgültig gegenüber dem Zufälligen. Nun erwacht in ihm das Verlangen, einem Kreise solcher Männer anzu-

[1] Die Ausdrücke Quasi-Episcopus und Quasi-Diözese sind natürlich nicht in dem juristischen Sinne zu verstehen, den sie z. B. bei Apostolischen Vikaren und Präfekten haben, sondern wollen einzig nur die inneren geistlichen Beziehungen zwischen Abt und Mönchen veranschaulichen.

gehören, welche die gleiche pneumatische Veranlagung haben wie er und ihr Leben in den Dienst der göttlichen Weisheit stellen wollen. So pocht er an die Pforten eines geistlichen Hauses, das von einem Abte wie vom Bischof geleitet ist. Durch das Eingreifen des hl. Benediktus, des größten aller abendländischen Äbte, ist es geschehen, daß die Lebensführung in den Abteien seines Ordens den Typ einer militia Christi, mit andern Worten einer im Dienste Christi wirkenden geistlichen Militärberufsgenossenschaft aufweist: »schola dominici servitii«. Das will kurz und praktisch sagen: es herrscht in den Klöstern Disziplin, zu der sich ihre Bewohner durch einen heiligen Eid verpflichten. Wie der römische Soldat seinem Feldherrn geloben sie Christus: stabilitas, d. h. allzeit treues Verharren in der klösterlichen Gemeinde, conversio oder conversatio morum, d. h. Adel der Sitten, wie er Soldaten Christi geziemt, und schließlich obedientia: Gehorsam gegen den Abt, der Christi Stelle vertritt. Doch auch Familiencharakter weist das Leben in einer Abtei auf. Der geistliche Feldherr ist zugleich der Vater. Seine Soldaten sind seine Söhne, und diese stehen sich wie Brüder gegenüber. Ja, weil der Abt, wie wir sahen, der Quasi-Bischof seiner Gemeinde ist, stellt diese auch eine Kirche im Kleinen dar. Hat der um Einlaß in die klösterliche Familie Bittende sich im Noviziate als vom Hl. Geiste geführt erwiesen („Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind", rät der hl. Benedikt dem Novizenmeister) — was durch die Fehler, die er im Leben begangen hat, durchaus nicht rückgängig gemacht zu sein braucht — hat er ferner feierlich gelobt, die eben erwähnten Gelübde halten zu wollen, hat er in einem Vertrag (pactum) sich verpflichtet, sich in jeder Hinsicht die Erhaltung und Förderung der klösterlichen Gemeinschaft angelegen sein zu lassen, dann gewährt ihm der Abt d i e d a u e r n d e A u f n a h m e i n d i e k l ö s t e r l i c h e F a m i l i e o d e r K i r c h e. Unter Mitwirkung der göttlichen Gnade bestellt er ihn feierlich als „Geistesmann", dem gegenüber er sich verpflichtet fühlt, soweit es in seinen Kräften steht, ihm durch sein quasi-bischöfliches, pneumatisches Wirken das »sapere quae sursum sunt« zu ermöglichen. Von nun an gelangt der Mönch zum erlebenden Wissen der göttlichen Dinge, er wird Theologe oder sapiens im erhabensten Sinne. Angeleitet von seinem Abte versenkt er sich in Gott vor allem durch die dauernde Beschäftigung mit der Hl. Schrift. Nicht nur, daß er sie mit Andacht liest, daß er sich ihren vielfachen Sinn erschließen läßt, er wird von ihr innerlich erfaßt, und sie strömt als begeistertes Gotteslob von seinen Lippen. Der erleuchtete Geist in ihm drängt zum bekennenden Worte. Wenn aber der Abt in eigener Person oder durch einen priesterlichen

Gehilfen die heiligen Mysterien feiert, die da Christus und das Werk seiner Erlösung gegenwärtig setzen, dann wird die Sehnsucht des Mönches nach Gott in der wunderbarsten Weise gestillt; er wird ja unmittelbar vereinigt mit seinem über alles geliebten Christus. Er wird selber ein anderer Christus. Er hat nicht nur Geschmack an dem, was droben ist, sondern wendet kühn auf sich das Wort des hl. Paulus an: „Unser Wandel ist im Himmel."

Und nun beginnt er ein Leben der Askese. Der Geist nämlich drängt ihn, das ungeordnete Leibliche und Erdhafte abzustreifen, koste es auch Überwindung. Da die echte Gottesliebe aber nie von der christlichen Nächstenliebe getrennt sein kann, so vertieft sich der Benediktiner in die Regel seines heiligen Ordensvaters, um aus ihr zu lernen, wie er unablässig brüderliche Liebe schenken kann. Oft genug unter Opfern und schwerer Selbstverleugnung! In dieser Hinsicht läßt ihn der Geist der Weisheit auch erkennen, wie gut es für ihn ist, sich in freiwilliger Armut von allen irdischen Dingen zu entblößen, da ihr Besitz in der Gemeinschaft der Brüder notwendig zu Eifersucht und Unfrieden führen müßte. So übt der Mönch beständig die Tugenden, ohne welche die göttliche Weisheit in seinem Herzen keine sichere Wohnstätte besitzen würde und zu denen ihn ja auch die Teilnahme am Leiden und Sterben Christi, wie sie ihm Tag für Tag während der eucharistischen Mysterienfeier gegeben ist, innerlich drängt und verpflichtet.

Gerade sein inniges Verbundensein mit Gott und seine innere Freiheit den Dingen gegenüber befähigt den Mönch aber auch zur liebevollen Aufgeschlossenheit gegenüber allem Guten, Wahren und Schönen und auch gegenüber den Leistungen der Kultur, insofern sie die Spuren des göttlichen Schöpfergeistes an sich tragen und durch den rechten Gebrauch mit Hilfe der Gnade zu einem Loblieде dessen, der ihre letzte Ursache ist, gestaltet werden können. Läßt schon die Pflicht zur Abtötung den Mönch die Arbeit suchen, so kann es uns nicht verwundern, wenn sein offener Blick dem Schönen und Edlen gegenüber ihn leise zum kulturellen Schaffen drängt.

IV

Schon früh sind an das benediktinische Mönchtum zwei Bittsteller herangetreten. Der eine, von dem gilt, daß seine Wünsche Befehle sind, war die kirchliche Autorität. Der andere war das christliche Volk in seiner Allgemeinheit. Beide waren sich gewissermaßen darin eins, daß Geistesmänner wie die Söhne des hl. Benedikt im Interesse der Allgemeinheit sozusagen sich selbst entrissen werden müssen, auf daß sie

von den großen geistlichen Gütern, die sie mit ihrer pneumatischen Begnadigung von Gott empfangen, auch anderen mitteilen. So verlangt denn die heilige Kirche, die Mönche sollten auch Priester werden, damit sie während der Ausübung ihres Priesteramtes den Christen in der Welt auch von ihrer heiligen Weisheit, ihrem Pneuma, ihrer Gottverbundenheit, ihrer umfassenden Kenntnis der übernatürlichen Dinge und Wege zu Gott hin mitteilen. Sie sollen also mit zwei Händen geben: mit der Hand des Priesters und mit der des Geisterfüllten. Das wissen auch die Gläubigen, und daher geben sie oft dem Mönchspriester den Vorzug selbst vor tüchtigen Weltpriestern. Es fehlt diesen eben etwas, was der Mönch hat oder doch wenigstens haben sollte: die besondere Art des Erfülltseins von der Weisheit Gottes. Gewiß, in der Praxis wird sich nicht leicht sagen lassen, ob ein Mönchspriester nun gerade als Priester oder als Mönch seines seelsorgerischen Amtes waltet; denn es ist ja ein und derselbe Hl. Geist, der ihn zum Mönch und Priester macht; aber es ist doch nicht wertlos, das Grundsätzliche an der Sache einmal hervorzuheben. Der Benediktiner legt also seine Gelübde nicht ab, um schließlich ein vollkommener und stets bereiter Seelsorger sein zu können, sondern er macht Profeß, um in der Gemeinschaft von Geistesmännern leben zu dürfen, um ein übernatürlich Weiser zu werden. Weil angenommen werden muß, daß er das ist, wird er von der Kirche genötigt, nun auch als Priester den Klerus in der Seelsorge zu unterstützen.

Der andere Bittsteller ist das christliche Volk in seiner Allgemeinheit. Es verlangte von jeher und verlangt noch heute von den Benediktinern, sie möchten ihm dabei behilflich sein, die irdischen Dinge in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen. Sie sollten ihm zeigen, wie katholische Kultur und katholischer Lebensstil beschaffen sind, wie man die Welt, soweit sie nicht böse ist, als Christ und anderer Christus gewissermaßen konsekrieren kann und soll.

Was ist nun infolge des Auftrages der kirchlichen Autorität und des Bittens des katholischen Volkes geschehen? Die, welche mit ihrer Sehnsucht nach den himmlischen Dingen für die Erde verloren zu sein schienen, sind, ohne daß sie ihr eigenstes Wesen aufgaben, zu den größten Wohltätern der Christenheit geworden.

V

Die Fülle der Aufgaben, die einer Benediktinerabtei zufallen, ist unermeßlich. Das führte zur Einrichtung des Institutes der sogenannten „Laienbrüder" oder „dienenden Brüder". Sind damit etwa fromme

Angestellte gemeint, die ein religiöses Kleid tragen und den Patres dienen? Durchaus nicht. Sondern es handelt sich um gute Christen, die den großen Aufgaben einer Abtei dienen wollen. Es sind Religiosen, die ohne selber Priester zu sein, mit Gottes Gnade einsehen, wie wichtig es für die heilige Kirche ist, daß es gotterfüllte Mönche gibt, die auf einen großen Kreis, auf ihre Umgebung einen Einfluß ausüben, wie er eben angedeutet wurde. Um diesen Mönchen nun einen Teil ihrer Arbeit an der Verchristlichung der Kultur abzunehmen und zugleich unter ihrer Leitung arbeiten zu können, stellen sich die Laienbrüder ihnen an die Seite. Sie helfen also unmittelbar mit, die benediktinische Lebensaufgabe in ihrer weiten Ausdehnung zu verwirklichen. Deshalb erblicken sie auch in ihrer Weise im Abte ihren Quasi-Bischof, der sie an und für sich nicht so sehr in der Eigenschaft eines Führers von Pneumatikern, sondern vielmehr als Priester und Pontifex zu heiligen hat. Da sich im Abte aber sein priesterliches und sein pneumatisches Wirken natürlich nicht trennen lassen, so unterstehen die Laienbrüder unwillkürlich auch dem letzteren. Viele von ihnen werden, ohne durch die Mönchsweihe standesgemäß dazu bestellt zu sein, auf Grund der Belehrungen, die sie aus dem Munde des Abtes namentlich in seinen Konferenzen in sich aufnehmen, sowie infolge ihrer häufigen Anwesenheit bei dem von den Pneumatikern gefeierten Gotteslobe an der Gott zugewandten Lebensweise der Priestermönche Anteil nehmen, zumal sie ja auch die heiligen Gelübde abgelegt haben. Sie sind also, wie es in den Konstitutionen der Beuroner Kongregation heißt, „überaus liebe und wertvolle Glieder der klösterlichen Familie, denen die Mönche mit väterlicher Liebe begegnen sollen". Sie bilden innerhalb der monastischen Kirche die Schar der treuen Gläubigen, die zusammen mit den Priestermönchen unter dem einen Haupte, das der Abt als Quasi-Bischof ist, einen geheimnisvollen Leib Christi ausmachen.

Das sind die Ideen, die der inneren Struktur einer Benediktinerabtei zugrunde liegen können, falls man sich an die in der Regel des hl. Benediktus und in der Geschichte des Ordens gegebenen Hinweise hält und Sinn für das Übernatürlich-Organische hat. Gewiß, sie müssen nicht unbedingt innegehalten werden; aber sie stellen auf jeden Fall die Form des benediktinischen Lebens dar, durch die eine Abtei zum wundervollen Abbild der heiligen katholischen Kirche wird. Und darin liegt ohne Zweifel die größte Garantie für ihr Gedeihen und ihren Bestand.

* * *

Der katholische Gedanke

Von P. Chrysostomus Panfoeder / Jerusalem

Der Begriff „Der katholische Gedanke" läßt eine mehrfache Deutung zu, je nachdem das Wort „katholisch", das man seit alters fast nur auf die Kirche und ihre Einrichtungen anwendet, verstanden wird. Er kann zunächst die geistige Ideenwelt und das religiöse Leben zusammenfassen, das innerhalb der von Christus gestifteten und mit Rom geeinten Kirche flutet. Dies dürfte wohl der Sinn sein, der den Begründern einer Sammlung unter diesem Titel vorschwebte.

Katholisch kann aber auch — und damit steigen wir zur Urbedeutung des Wortes hinab — besagen, daß die Kirche berufen ist, sich örtlich auf der ganzen Welt (καθ'όλην οἰκουμένην) auszubreiten. Von diesem Blickpunkte betrachtet die Apologetik die Katholizität der Kirche. Sie zeigt, daß die Kirche als das Reich Gottes bestimmt ist, den gesamten Erdkreis zu umspannen. Das ergibt sich aus dem Zweck der Kirche und aus ihrer Notwendigkeit für alle Menschen. Ja, sie muß sogar in einer beträchtlichen Zahl von Gläubigen auf der ganzen Welt und zwar zu gleicher Zeit ausgebreitet sein — das bezeugen die Weissagungen, der Auftrag Christi, die heiligen Väter.

Katholisch läßt endlich eine dritte, mit dem Gesagten allerdings zusammenhängende Auffassung zu: die Kirche selbst, ihre äußere Form und ihr Inhalt, ihr Dogma und ihr Leben, ihre Anschauung und ihre Liebe zeigen das besondere Merkmal des Umfassenden, Weitgespannten, Großzügigen, Weitherzigen, Universalen. Katholisch wird dann nicht so sehr im örtlichen als im ethischen Sinne gefaßt. Diese letzte Bedeutung wollen wir hier ein wenig weiterverfolgen. Hat die Kirche wirklich diesen universalen, diesen allumfangenden Geist, dies weite, offene Herz, diese großzügige Denk- und Handlungsweise? Verdient sie die Anerkennung, katholisch-universal im ethischen Sinne zu sein, oder ist „katholisch" bei ihr ein Titel, der über die Würdigkeit seines Trägers nichts ethisch Tieferes aussagt?

Gewiß hat die Kirche in mancher Hinsicht etwas Enges und Beengendes, Scharfes und Schärfendes an sich. Ihre Konzilsbeschlüsse, ihr Anathema, die Erlasse der römischen Kongregationen und Kommissionen, ihr Index, ihre Gesetze, ihre Autorität sind ebensoviel hemmende Schranken, ja scheinen eher alles andere zu sein als katholisch-universell. Und doch, ist nicht vielleicht das alles, was uns so einzuengen scheint, ein Weg, der zum echt Katholischen führt, eine schützende Mauer, die den echt katholischen Geist vor Gefährdung bewahrt?

Der **Heiland** selbst ist zweifellos ein starker Vertreter dieser Katholizität im ethischen Sinne. Er verwirft darum in seinen Reden alles Kastenmäßige, pharisäisch Engherzige, kleinlich Jüdische. Sein Herz ist weit aufgeschlossen für alles Edle, für alle erfolgversprechenden Keime des Guten, denen er begegnet, mag es sich auch um den Zöllner oder die Ehebrecherin handeln. In den Parabeln läßt er uns einen Blick tun in seine offene Seele, in seine weitherzigen Anschauungen; man denke an seine Erzählungen vom verlorenen Sohn oder vom Hochzeitsmahle, zu dem Bettler und Lahme, Blinde und Taube kommen dürfen. Er erbarmt sich auch solcher, die nicht seiner Nation angehören, der Syro-Phönizierin und des heidnischen Hauptmanns. Für alle, die guten Willens sind, hat er ein liebes Wort. Ist er zunächst auch zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt, so verhehlt er sich doch nicht, daß er in seinem Volke solchen Glauben wie bei den ketzerischen Samaritern nicht finden konnte.

Darum muß auch **die Kirche** von diesem universalen Geiste erfüllt sein. Sie hat die Sendung für die ganze Welt empfangen; damit aber zugleich auch den Auftrag, sich allen anzupassen, die Vollmacht, alle aufzunehmen in ihren Schoß. Was wahr ist, edel und schön, darf ein Edelstein in ihrer Krone werden. Sie ist bestimmt, die Säule der Wahrheit, der ganzen und vollen Wahrheit zu werden. Darum muß sie auch so allumfassend sein, jegliche Wahrheit in ihrem Schoße zu bergen. Durch den Geist Gottes, der belebend und befruchtend über ihr ruht, wird ein jedes Samenkorn der Wahrheit, jeder Funken der Liebe in ihr aufgehen und zum Leben gelangen können. Als Christi Braut darf sie teilnehmen an aller Fülle des Lebensodems, der dem Herzen und dem Munde ihres Bräutigams, des ewigen Logos entschwebt. Wenn sie die Arche Noes ist, muß sie auch allem, was nach dem Willen Gottes weiterleben soll, willig und freudig Raum gewähren. Nicht enge Verketzerung und Verknöcherung soll darum ihr Merkmal sein, sondern Christus- und Gottesweite. Nicht auf **einen** Weg wird sie sich festlegen, sondern verschiedenartige Pfade offen lassen. Nicht stets die gleiche Form, sondern verschieden geartete Glieder wird sie zur Entwicklung bringen. „Wenn alle **ein** Glied wären, wo wäre dann der Leib?" So versteht es sich von selbst, daß der Katholizismus, wie schon mehrfach gesagt wurde,[1] eine compositio oppositorum, eine Verbindung von Gegensätzen ist. Er greift ins Jenseits und ist doch diesseitsmächtig; er ist ein verwickeltes System von logischen und psychologischen

[1] Vgl. **Lippert**, Peter, S. J., **Das Wesen des katholischen Menschen** (Der katholische Gedanke V.).



Maria Laach (beg. 1093); Inneres nach Osten

Kräften und hat doch etwas Schlichtes und Volkstümliches an sich; er ist vom hellen Sonnenschein der Freude übergossen und leidet doch in seinem Werteschaffen unter tragischen Antinomien und Spannungen.

Schon das zeigt, wie sehr die Kirche katholisch-universalistisch gerichtet ist. Wollen wir diese Vielgestaltigkeit auf den verschiedenen Gebieten weiter verfolgen, so kann uns die reiche Schriftenreihe „Der katholische Gedanke"[1] vielfache Führung bieten. Nur auf einige Hauptgesichtspunkte sei hingewiesen.

Auf philosophischem Gebiete[2] öffnet die Kirche jeglicher Wahrheit, von welcher Seite sie auch kommen mag, bereitwillig die Tore. Plato und Aristoteles kommen bei ihr zu Wort; selbst ein Leibniz und Kant bezeugen ihre Liebe für die Wahrheit. Scheu hütet sie sich vor jeder Engherzigkeit. Die neuzeitliche (kantische) Philosophie ist unter Verkennung der Seinswelt einseitig vom Denken aus konstruiert. Nach Kant schafft das Denken seine Gegenstände und ist auf die von ihm gebildeten Gegenstände beschränkt. Darum ist die Erkenntnislehre der Neuzeit im letzten Grunde enger Psychologismus und Relativismus. Die katholische Philosophie ist dagegen weiter und weitherziger. Sie geht nicht bloß vom Denken, sondern vom Sein aus. Sie verläßt die Befangenheit und Eingefangenheit im Subjekt und geht zum Objekt über. Sie findet ihren Inhalt als ein Gegebenes vor, so daß sie das Urbild nachbildet, ideal abbildet. Sie dringt zum Ding an sich vor und besitzt darum neben der Psychologie auch eine wahre Metaphysik. Die katholische Philosophie hat da bereits seit langem der modernen Phänomenologie vorgearbeitet. Denn diese ist ja schließlich nichts anderes als etwas Urkatholisches: „eine ungestüme Sehnsucht, heraus aus der Welt der Deskartes-kantischen Verengung, hinein in die Welt der katholischen Weite. Phänomenologie ist weniger ein ‚Erkennen von' als ein ‚Wille zu'. Und dieser Wille ist ein dreifacher: der Wille zum Objekt, der Wille zur Wesenheit, der Wille zu Gott — drei Dinge, welche die katholische Philosophie stets zugegeben hat" (Przywara). Dabei ist die katholische Philosophie so weitherzig, daß sie die Wahrheitskeime der modernen Philosophie gern aufnimmt und ihre tatsächlichen Fortschritte anerkennt. Mit dieser Weite des Blickes und Herzens wird die katholisch-scholastische Philosophie vorwärtsstreben. In echt katholischer Aufgeschlossenheit wird sie von den Bedürfnissen, der Denkart,

---

[1] In kl. 8°, München-Köln-Wien, Theatiner-Oratoriumsverlag. Vgl. 5./6. Heft dieser Zeitschr., Eingelaufene Schriften, 2. Seite. Unsere Darstellung fußt auf Bd. I—XV der ganzen Sammlung. [2] Vgl. Przywara, Erich, S. J., Gottgeheimnis der Welt; Jansen, Bernard, S. J., Der Kritizismus Kants (Der kath. Gedanke VI u. XII).

dem Gedankengehalt der heutigen Menschheit ausgehen und fortschrittlichen Sinnes, aber doch prinzipienfest die Errungenschaften der modernen Philosophie in sich verarbeiten. So kann sie Großes leisten, so lebenweckend und lebenspendend wirken.

Dieselbe katholisch-weitherzige Gesinnung offenbart sich auch in der Apologetik[1]. Der Katholik weiß, daß es „tausend Pfade der Seele zu Gott und Gottes zur Seele" gibt. So verschieden die Seelen selbst sind, so verschieden auch ihre Bewegungen zur Gottheit hin. Vor allem tun sich zwei Hauptpfade zu Gott auf: der Weg des Geistes und der Weg des Herzens. Die mehr kritisch veranlagten Geister, die Aristoteles-Thomas-Leibniz-Naturen, werden sich vor allem stützen auf den Gottesbeweis, der auf philosophischen Grundsätzen fußt; sie schließen auf Gott aus den Gegebenheiten der Weltdinge, ohne jedoch ihn selbst zu ergreifen oder seine Nähe zu fühlen. Sie gehen von der Wirklichkeit aus, um von dort in die Welt des Übersinnlichen zu steigen. Andere dagegen nehmen die Bedürfnisse des Herzens als Ausgangspunkt; sie finden in der Religion die Antwort auf ihre Hoffnungen: Trost in Leiden, Vergebung ihrer Sünden, Quelle ihrer Freuden, Ideal ihrer edelsten Anlagen, Ruhe ihrer Seelen. Sie sehen in ihrem Gottesbedürfnis die Grundlage für ihren Gottesbeweis. Gott ist für sie lichtvolle Klarheit und lebensvolle Wärme. Sie erleben Gott immerfort. Wie das Kindlein nach der Mutter tastet, so ihre Seele nach Gott. Sie können als mystisch veranlagte Seelen nicht leben ohne Gott; sie schauen im Dasein Gottes etwas Selbstverständliches. Die moderne Seelenveranlagung neigt etwas diesem zweiten Wege zu; und die katholische Apologetik ist in der Tat weitherzig genug, diese Seite des modernen Menschen wohl zu berücksichtigen. Sie weiß, daß ein derartiges Gotterlebnis zwar kein allgemein gültiger, absoluter Beweis ist, dafür aber den Vorzug der persönlichen Gewißheit hat, unmittelbar zur Seele spricht und starke Beziehungen zum Handeln auslöst. Darum kommt sie darin großzügig dem modernen seelischen Verlangen entgegen.

In besonderer Weise hat die Apologetik ihren universellen Geist zu zeigen, so oft sie mit Protestanten zu verhandeln hat. Sie beachtet sehr wohl, wie manches Verwandte in der Auffassung der Hl. Schrift, in der Liturgie, in der Gemeinschaftsbewegung, im Glauben, in der Liebestätigkeit uns mit den Protestanten verbindet, wieviel Sehnsucht nach katholischer Frömmigkeit in protestantischen Kreisen sich offenbart, wie sehr sich uns die getrennten Brüder und Schwestern oft nähern,

[1] Vgl. Rademacher, Dr. Arnold, Die Gottsehnsucht der Seele; Krebs, Dr. Engelbert, Die Protestanten und Wir (Der kathol. Gedanke I u. IV).

z. B. in der Auffassung der Liturgie, der Sichtbarkeit der Kirche, der guten Werke, des geweihten Priesters, der Privatbeichte, in der Einführung des Werktagsgottesdienstes, der Anbetung, der Spendung der Sakramente, des Opfers, der Verehrung der Gottesmutter, der Krankenölung. Unsere Aufgabe wird es sein, im Verkehr mit den Protestanten alles zuzugeben, was zugestanden werden kann, uns auf gemeinsames Erbgut und gemeinsame Aufgabe zu besinnen, jede Engherzigkeit auszuscheiden, uns hineinzudenken in die protestantische Seele, ihre Frömmigkeitsart besser verstehen zu lernen und auf dieses Verständnis eine vertrauensvolle Liebe zu gründen. Besondere Schwierigkeiten findet der Protestant vor allem in der göttlichen Amtsvollmacht der kirchlichen Vorsteher. Demgegenüber heißt es einen Sinn haben „für die geschichtlich gewordene protestantische Scheu und Furcht vor der Hingabe ihrer religiösen Freiheit an die Bürde und das Joch dieser von Menschen ausgeübten Amtsvollmachten. Sprechen wir mit ihnen darüber, zeigen wir ihnen durch unser Gebet und durch unser eigenes Verhalten gegenüber der Kirche, daß sie diese Furcht vor der Kirche und ihren Ämtern verlieren und daß sie erfassen lernen das Wort: ‚Dieses Joch ist süß und diese Bürde ist leicht'. So wird allmählich der Boden geschaffen, auf dem die Wahrheit gewissermaßen durch sich selbst um Anerkennung ringen kann, weil falsche, irreführende Beleuchtungen weggeräumt sind" (Krebs).

Was von der Apologetik gilt, trifft in gleicher Weise von der Dogmatik[1] zu. Katholischer Sinn sagt ein volles Ja zur Hl. Schrift wie zur Überlieferung. Und zwar zur ganzen Hl. Schrift, zum Alten wie zum Neuen Testament, also nicht bloß zur Dogmatik des hl. Paulus und zur Mystik des hl. Johannes, sondern auch zum Kirchenbegriff und zur Lehrautorität bei Matthäus, zum Werktum und zur Verdienstlehre bei Jakobus und Petrus. Kein Gedanke der Hl. Schrift ist ihm veraltet oder unzeitgemäß. Er sagt auch ein Ja zu allen wirklichen Errungenschaften auf dem Gebiete der biblischen Forschung. Mit Freude stimmt er zu, wenn uns die Wissenschaft sagt, daß die Evangelien keine Geschichtswerke im klassischen Sinne sein wollen, die rein chronologisch-historisch das Leben Jesu darstellen, sondern daß sie, auf Grund der geschichtlichen Daten nach bestimmten Gesetzen der Zahl, der Systematik, des Stichwortes abgefaßt, vor allem die Ideen, die Jesu Leben

[1] Vgl. Mausbach, Dr. Joseph, Thomas von Aquin als christlicher Sittenlehrer; Grabmann, Dr. Martin, Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin (Der kathol. Gedanke X u. VII). Adam, K., Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 1925, Schwann.

beherrschten, systematisch darstellen wollen. Weitherzig bejaht die katholische Psyche auch die Überlieferung. Das Evangelium beruht auf mündlicher Botschaft. Darum war auch der lebendige Überlieferungsstrom in der christlichen Gemeinde gegeben. Die neutestamentliche Bibel ist zwar ein bedeutsamer, aber durchaus nicht erschöpfender Niederschlag dieser apostolischen Überlieferung. Die mündliche Überlieferung, das durch die Gemeinde gehende apostolische Wort ist in gewisser Hinsicht ursprünglicher als die Bibel, sowohl Inspiration wie Kanon.

Ein Beispiel für diese echt katholisch-weitherzige Auffassung in dogmatischen Fragen haben wir im hl. Thomas. Klaren Sinnes und offenen Herzens vereinigt er in seinen Werken Metaphysik, Theologie und Mystik. Er offenbart im ganzen und einzelnen, in der innern Gedankenverknüpfung und in der formalen Darstellung, in der Zusammenschau und im Zusammenstimmen der verschiedensten Wissensgebiete eine großartige Ordnung, ein herrliches Ebenmaß und eine feine Ausgeglichenheit, eine erhabene Ruhe und Klarheit. Glaube und Wissen, Philosophie und Theologie, Natur und Gnade, Universalismus und Individualismus, Analyse und Synthese, augustinischer Spiritualismus und aristotelischer Wirklichkeitssinn — diese und andere Begriffspaare, die auch in der Scholastik vielfach zu Gegensätzlichkeiten wurden, haben in der Gedankenwelt des hl. Thomas einen friedvollen Ausgleich gefunden. Er verbindet harmonisch miteinander den konservativen Augustinismus und den fortschrittlichen Aristotelismus, die feste, jenseitsgerichtete Glaubensfrömmigkeit mit dem entschlossenen, weltaufgeschlossenen Forscherwillen (Jansen). Ja, er zeigt nicht bloß ein dankbares Verständnis für die Ergebnisse früherer und seiner Zeit, sondern weiß auch den Dienst, den irrige Anschauungen leisten, auszunützen. Darum vermag das Studium des hl. Thomas in besonderer Weise auch in uns Weitherzigkeit und Großzügigkeit auszulösen. „Wer durch jahre- und jahrzehntelanges Studium in diese Harmonie und Proportionen des thomistischen Gedankengebäudes sich hineinversenkt und hineingelebt hat, dem wird Freude und Friede sich in die Seele ergießen, vergleichbar jener weihevollen Stimmung, die uns bei Betrachtung der himmelanragenden Dome ergreift, mit denen man auch die Summa theologica des hl. Thomas ob ihrer Architektonik vielfach verglichen hat“ (Grabmann).

Auf der Dogmatik fußt die Aszese und Mystik.[1] Wie weitherzig die Aszese sein soll, erklärt sehr schön Dom Germain Morin: „Wir

[1] Vgl. Morin, Dom G., O.S.B., Mönchtum und Urkirche, übers. von Benedikta von Spiegel O.S.B.; Lippert, Peter, S.J., Das Wesen des katholischen

sollten uns hüten, allen Seelen dieselbe Form aufdrängen zu wollen. Deshalb müssen wir uns selbst weit machen, wir müssen weitherzig sein. Die meisten Menschen haben nur beschränkte und unvollständige Anschauungen; suchen wir uns also klare und bestimmte Begriffe anzueignen, denn nur solche verleihen der Seele Weitherzigkeit und Freiheit. Gewöhnen wir uns, die Dinge von ihrer großen Seite anzusehen, und verwechseln wir nicht das Erwünschte mit dem Notwendigen, das Nebensächliche mit dem Wesentlichen, das einmal Übliche und Gewohnte mit der unbedingten Regel.“ Den von der Kirche getrennten religiösen Gemeinschaften fehlt durchweg diese Weitherzigkeit. Der Ausgangs- und Angelpunkt der religiösen Spaltung ist meistens eine einseitige, idealistische Überspannung. Die protestantische Scholastik war eine übertriebene Verständigkeitspflege; der Pietismus ein Überschwang des Gefühles. Das katholische Ideal erstrebt gemäß der körperlich-geistigen Veranlagung des Menschen Harmonisierung und Synthese des Leiblichen und Geistigen. Keines von beiden darf unterdrückt oder vernichtet werden. „Reinheit des Herzens, nicht Zerrüttung deines armseligen Leibes begehrt Gott von dir“ (Blosius). Die Kirche ist jeder Überspannung der Aszese abhold. Zwar kennt sie eine außerordentliche Aszese im Mönchtum und Zölibat des Priesters. Hier wird aber die Aszese nie Selbstzweck, sondern bleibt immer Weg und Mittel zur Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Lebens. Darum konnten im Lauf der Jahrhunderte die verschiedenartigsten Formen der Aszese und Mystik aufkommen.

Die katholische Aszese und Mystik hat zwar etwas Eigenartiges und Eigengesetzliches, das sie von jeglicher andern unterscheidet, nämlich ihre dogmatische Grundlage. Aber auf diesem Boden konnten doch die verschiedenartigsten Gestaltungen sich bilden. Der katholische Gedanke anerkennt verschiedene Typen der Frömmigkeit. Bei grundsätzlicher Anerkennung der verschiedenen Momente des Heilswirkens verlegen diese das Schwergewicht bald mehr auf die Kraft der Gnade, bald mehr auf das persönliche Heilsbemühen. So spricht man von einem benediktinischen und einem jesuitischen Frömmigkeitstyp, die beide ihre Berechtigung haben, sofern sie nicht ins Extrem verfallen. Ja selbst die Heiligen dachten über gewisse Punkte nicht in gleicher

---

Menschen; Grabmann, Dr. Martin, Wesen und Grundlagen der kathol. Mystik; Reinhardt, Dr. Kurt, Mystik und Pietismus; Gratry, Alphons, Die Quellen, Erster Teil: Ratschläge für die Ausbildung des Geistes. Neue Übersetzung nach der 15. Aufl. 1920, mit Vorrede, Anmerkungen, Verzeichnissen hrsg. von Dr. Emil Scheller; Poschmann, Dr. Bernhard, Grundlagen und Geisteshaltung der kathol. Frömmigkeit (Der kathol. Gedanke III, V, II, IX, XIV, XV).

Weise. Manche z. B. sahen in der heidnischen Gelehrsamkeit wertvolle Schätze, andere eine Brut des Satans; einige betraten nie den Garten und verschlossen die Augen vor den Blumen, so Bernard von Clairvaux, andere begrüßten die Blumen als ihre Schwestern: Franz von Assisi. Und wie mannigfach die Wege der Mystik gewesen sind, dafür zeugen die Namen Makarius und Pseudo-Dionysius, Augustin und Gregor, Anselm und Bernhard, Bonaventura und Thomas, Gertrud und Mechtild, Theresia und Johannes vom Kreuz. Doch wie kommen wir in der Aszese zu dieser Weitherzigkeit? Gratry führt vor allem folgende Mittel an: Schweigen ist die weitere Vorbereitung, sodann Aufgeschlossenheit für das, was Gott in uns spricht: „Rede Herr, denn dein Knecht hört", Kampf mit dem Zeitgeist, der uns beengt und mit sich fortreißt, Studium der vergleichenden Wissenschaften, Gebet. Gerade dies letzte hat „eine besondere Kraft, uns von kleinlichen Gedanken frei zu machen". Er empfiehlt besonders die Prim und die Komplet ob ihres derart wirkenden Gedankengehaltes.

Damit ist schon ein weiteres Mittel angedeutet zur Belebung großzügigen Geistes: Das Evangelium (Hl. Schrift) und die Liturgie.[1] Im Evangelium offenbart sich der göttliche Reichtum Christi in irdischer Armut, seine göttliche Hoheit in menschlicher Demut, seine göttliche Reinheit in menschlichem Strafleiden, sein göttliches Leben in freiwilligem Tode. Dies Leben Christi ist für uns vorbildlich; es muß unsere Lebensform werden, uns von seiner gottmenschlichen Fülle, von dem Reichtum seiner Erscheinung mitteilen, damit wir durch Christi weite Seele selbst weitherzig werden. Das ist der letzte Sinn des Evangeliums, aber auch der Liturgie. In all ihren Formen will sie uns durchdringen mit dem mystischen und eucharistischen Christus, will uns anleiten, das vielseitige, für alle maßgebende göttliche Leben Christi in der von Christus gegründeten Gemeinschaft der Kirche, die sich als Kultusgemeinschaft mit Jesu Christi Leben erfüllt und geeint weiß, nachzuleben. Die Liturgie ist so recht der Lebensgrund und ein Sammelbecken dessen, was christlich, kirchlich und katholisch ist. Sie fördert nicht bloß einseitig wie der Protestantismus die Predigt und die Erbauung des Volkes, sondern will vor allem Gottesverehrung sein. Universalen Geistes hat sie in ihrer geschichtlichen Entwicklung im Lauf der Jahrhunderte fremde Kultusformen, Feste und Gebräuche aufgenommen und mit ihrem Geiste durchdrungen. Universalen Geistes

[1] Vgl. Soiron, P. Dr. Thaddäus, O. F. M., Das Evangelium als Lebensform des Menschen; Herwegen, Abt Dr. Ildefons, O. S. B., Lumen Christi. Gesammelte Aufsätze (Der kathol. Gedanke XI u. VIII).

zieht sie in ihren Sakramenten und vor allem in ihren Segnungen die gesamte Natur und Kulturwelt in ihren Bereich, umfängt in ihrem Fürbittgebet alle Klassen und Stände, alle Völker und Alter, läßt die verschiedensten Verständnis- und Erklärungsmöglichkeiten, einen wörtlichen und einen mystischen Sinn zu. Und wenn sie auch nicht alle Formen der Frömmigkeit aufgenommen hat, so umfaßt sie doch das Wesen von allen; wenn sie auch nur in bestimmten Sprachen gefeiert wird, so ist sie doch für alle Gläubigen bestimmt und allen in der einen oder andern Weise verständlich; wenn sie auch auf bestimmte Zeremonien und Formeln sich beschränkt, so kann sie doch jedes Herzeleid, jeden Jubel aussprechen, jeder Veranlagung gerecht werden. Mit ihren weitherzigen, aus göttlichen Quellen geschöpften Anschauungen, mit ihrem erhabenen Standpunkt auf der hohen Warte der Gottheit, mit ihrer Ewigkeitsweite, mit ihrer Gottestiefe wird sie auch uns ein Kanal des Katholisch-Universalen werden.

Aber dieser katholische, aus der Fülle Christi stammende Universalismus erstreckt sich auch auf das weltliche Gebiet, selbst auf die Politik.[1] Er läßt den verschiedenen politischen Parteien, den verschiedenen Staatsformen ihr Recht. Einmal fördert die Kirche einen gewissen Kosmopolitismus, indem sie in Rom zentralisiert, selbst auf die Gefahr hin, einige überspannt national gesinnte Gemüter dadurch abzustoßen; ein andermal wieder schützt sie die Nation als solche in ihrem Bestand oder ihren Rechten. Entsprechend diesem katholisch-universalen Geiste kann man im Ganzen der Kirche auch die eigenartigsten und gegensätzlichsten Bilder schauen: hohe kirchliche Prälaten segnen die Kanonen kriegführender Länder; „neukatholische" Literaten sind teils Monarchisten, teils Republikaner; ein weltgewandter französischer Abbé bewegt sich in feiner Hofgesellschaft; ein irischer Franziskaner ermuntert die für ihre Existenz kämpfenden Arbeiter zum Ausharren. Derartige Gegensätze können in der Kirche sein, eben weil sie nicht engherzig eingestellt ist oder vorgefaßten Anschauungen huldigt, sondern mit göttlicher Weite an die Fragen herantritt.

So offenbart sich das katholisch-universale Element der Kirche nach den verschiedensten Seiten. Das Aufbauende eines hl. Benediktus und das Reformierende eines hl. Franziskus, der Weitblick eines hl. Gregor d. Gr. und die scharfe Miene eines Gregor VII., das geschichtliche Christusbild der Evangelien und der verklärte Christus der Liturgie, das heroische

[1] Schmitt, Dr. Karl, Römischer Katholizismus und politische Form (Der kathol. Gedanke XIII). Als XVI. Bd. erschien O. Schilling, Die christlichen Soziallehren.

Tugendstreben der Heiligen und die Alltagsfrömmigkeit des einfachen Landmannes, Abkehr von der Welt und Hinkehr zu Gott, scharfes Verstandes- und glühendes Willensleben, stilles Gottschauen und feuriges Gottlieben, die verschiedensten philosophischen, dogmatischen, apologetischen, aszetischen, politischen Richtungen — das alles hat Platz im Rahmen des katholischen Universalismus. Und nicht bloß im Gesamtgebiet der katholischen Kirche lebt dieser Universalismus, sondern auch in jeder Einzelseele. Jede Seele nimmt das katholische Leben nach ihrer ganz besonderen Weise auf, jede gibt dem katholischen Gedanken aus der Tiefe ihres Wesens, ihrer Gnade und ihrer Freiheit heraus die eigene Antwort.

Dieser Universalismus ist aber nicht bloß eine durch die Geschichte und Überlieferung bedingte Zusammensetzung gegensätzlicher Bestandteile, sondern geht vielmehr aus den tiefsten Wurzeln hervor, aus dem Grundanspruch des katholischen Christentums, die wahrhaft göttliche Religion zu sein und darum auch Gottes Weite besitzen zu müssen. Die katholische Kirche will der Leib Christi sein und muß darum bei aller Einheit doch die mannigfaltigsten, ja verschiedensten Glieder in sich vereinigen.

Aus den Strömungen unserer Tage spricht etwas Weltumspannendes, Großzügiges, Universales. Zeuge sind dafür auf politischem Gebiete der Völkerbund, die Weltreiche, die internationalen Verträge; in der Wirtschaft der Welthandel; auf sozialem Gebiet die Schaffung der großen Verbände. Möge dieser überall durchbrechende universale Zug auch der religiösen Auffassung zugute kommen, möge er unseren Sinn und unser Herz weiten. Und nicht bloß das. Gerade in unseren Tagen erleben wir ein Aufleuchten des katholischen Gedankens. Akademiker und Jugend, die liturgische und eucharistische Bewegung kommen darin überein. Das katholische Bewußtsein erwacht von neuem; der katholische Mensch ist die Sehnsucht unserer Tage. Möge da der universale Geist, der ein Kernstück, einer der leuchtendsten Strahlen des katholischen Wesens ist, ebenfalls zu neuem Leben erstehen.

Was uns noch abgeht, ist wohl dies: Einmal muß unser Geist sich noch mehr weiten und heraustreten aus der Enge, aus der Verbarrikadierung seiner philisterhaften und überholten Auffassungen, er muß mehr Verständnis gewinnen für die Seelennot und die Bedürfnisse anderer. Vor allem aber tut uns not Weite des Herzens, allumfassende und allumspannende Liebe zu den religiös, sozial, wirtschaftlich und politisch getrennt stehenden Brüdern und Schwestern im Sinne des katholischen Universalismus, des wahren katholischen Gedankens.

Ein bedeutsamer Reformvorschlag für das Benediktinerbrevier

Von P. Paulus Volk / Maria Laach

Die einschneidende Reform, die Pius V. am Römischen Brevier vornahm, hatte auch manche Orden angeregt, ihre Breviere einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen und, wenn möglich, dem Römischen Brevier anzugleichen. Im Benediktinerorden finden wir gerade seit dem Ausgang des sechzehnten Jahrhunderts eine rege Tätigkeit auf dem Gebiete der Brevierreform. Im Jahr 1500 hatte die Melker Kongregation ihr Brevier in Nürnberg drucken lassen, das aber bald nachher sich eine Umarbeitung hat gefallen lassen müssen. Die Kassinesische Kongregation druckte 1586 in Venedig ein neues Brevier, während die Spanische Kongregation von Valladolid 1542, 1597 und 1610 unter Angleichung an das Römische eine Reform vornahm. Auch die Bursfelder Kongregation gab 1607 ein Brevier in Druck.

Die junge Schweizer Kongregation wollte für ihre Klöster ein eigenes Brevier schaffen[1], das allen neuen Anforderungen gerecht werden sollte. Seit 1606 nahm sich Abt Bernhard von St. Gallen der Angelegenheit nachdrücklichst an. Von Abt Georg von Weingarten erbat er sich einen Konventualen, der mit zwei St. Galler Mönchen in St. Gallen die vorbereitenden Arbeiten beginnen sollte. Der Weingartener Mönch, P. **Christophorus Emhardt**, stellte einen lateinisch verfaßten Reformvorschlag auf, den wir hier mit unwesentlichen Kürzungen wiedergeben. Ungefähr folgende Forderungen stellte er an das neue Brevier.

In den Benediktinerklöstern Deutschlands und auch anderswo herrscht eine solch große **Verschiedenheit des göttlichen Offiziums** und des Breviers, daß nicht einmal zwei Kongregationen, wie die von Cluny, Bursfeld, Melk, Valladolid, Montekassino und die anderen, in ihren Brevieren übereinstimmen. Die meisten Klöster benützen ihre privaten und eigenen Breviere, so Bursfeld, Cluny, Montekassino, Melk. Einzelne Abteien haben nur einige handschriftliche Breviere von recht großem Format, so daß die reisenden Mönche nach ihrem eigenen Geständnis die kanonischen Tagzeiten nicht rezitieren können, weil sie so große Folianten, die im Chor mehreren gemeinsam sind, nicht mitschleppen können und in andern, gedruckten Brevieren sich nicht auskennen. Diese

[1] Den Nachweis an Hand der Akten und Archivalien in dieser Frage führe ich in Anhang I meiner Arbeit „Zur Geschichte des Bursfelder Breviers", die in den „Beiträgen zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens" erscheinen wird.

Entschuldigung ist leichtfertig, aber sie entbehrt nicht der Grundlage. Um so verwunderlicher ist diese Verschiedenheit der Rezitation des Offiziums, als doch alle unter der einen Regel St. Benedikts streiten, alle durch ihre Gelübde der benediktinischen Familie angehören und St. Benedikts Söhne genannt und auch dafür gehalten werden wollen, aber in der Feier des göttlichen Kultes wollen sie nicht übereinstimmen. Dies ist schon öfters den Weltleuten und besonders auch den Häretikern, deren es leider in Deutschland viele gibt, ein Stein des Anstoßes gewesen.

Auch unsern Orden geht an, was einst vom Römischen Brevier Pius V. in seiner Bulle, die er dem reformierten Römischen Brevier vordruckte, forderte: „Es hat sich allmählich in den verschiedenen Kirchenprovinzen die schlechte Gewohnheit eingeschlichen, daß Bischöfe in ihren Kirchen, die von Anfang an mit allen übrigen gemeinsam nach der Römischen Art und Weise die kanonischen Horen zu beten und zu singen gewohnt waren, eigene Breviere zusammenstellten und so jene schöne Einheit, den einen Gott mit der einen und gleichen Form anzubeten und zu loben, zerstörten. So mußte an vielen Orten eine Verwirrung im göttlichen Kult eintreten und eine Unwissenheit des Klerus in den Zeremonien und Riten der Kirche sich Platz machen.“ Das alles kann auch auf uns angewendet werden. Auch unsere Breviere weisen eine große Verschiedenheit auf, was sich klar aus der Vergleichung der Breviere der verschiedenen Kongregationen und Klöster ergibt. Gar zu häufig findet sich dort, was nicht authentisch ist, sondern nur auf Veranlassung von Kongregationen oder Klöstern eingeführt wurde. Manches Ungeeignete, Apokryphe oder nicht einmal grammatisch Genaue fand Aufnahme.

Was man bisher an Brevieren sehen konnte, waren private oder den einzelnen Kongregationen oder Klöstern eigene Breviere, aber keine dem ganzen Orden oder allen gemeinsamen. Vieles enthalten sie, was an andern Orten oder in andern Klöstern nicht beachtet werden kann, weil sie mehr auf den privaten Gebrauch des betreffenden Klosters zugeschnitten sind. So feiert die eine Kongregation oder dies eine Kloster diese oder jene Heiligen, die aus bestimmten Gründen, sei es aus privater Verehrung, sei es durch die Tradition oder wegen des Patroziniums oder infolge eines Gelübdes dort ihre Berechtigung haben, anderswo aber nicht. Gemeinsam also muß das Brevier sein, und zwar so muß es beschaffen sein, daß alle es im ganzen Orden auch wirklich benützen können. Alle Eigenbreviere sind abzuschaffen. Ein Beispiel sei uns das Römische Brevier, das keinen Unterschied von Diözesen oder Kirchenprovinzen kennt. Die Diözesanfeste haben die Bischöfe nach der Norm des Römischen Breviers zusammenzustellen und dem Apo-

stolischen Stuhl zur Approbation vorzulegen. Ein Beispiel seien uns ferner die übrigen Orden, die kraft päpstlicher Autorität ihre eigenen Breviere haben, wie die Zisterzienser, bei denen alle Provinzen und Klöster nur das eine, gemeinsame Brevier benützen, ebenso die Prämonstratenser, Karthäuser und Dominikaner. Einzig allein die Benediktiner, haupsächlich weil sie kein gemeinsames Oberhaupt (General) haben, entbehren dieser Einheit.

Damit endlich diese große Verschiedenheit in der Rezitation des Offiziums in unserem Orden aufhöre, sondern überall eine Gleichförmigkeit allmählich sich einbürgere, scheint es nötig, das Benediktinerbrevier einer gründlichen Reform zu unterziehen, und zwar muß es so geordnet und zusammengestellt werden, daß es in allen Klöstern gebraucht werden kann. Jede Abtei kann dann ihre Eigenfeste nach den aufgestellten Grundsätzen ausarbeiten und dem Heiligen Stuhl zur Approbation unterbreiten. Den Grundstock des neuen Kalenders bildet der Römische, dem nur die hauptsächlichsten Ordensfeste eingefügt werden wie St. Benedikt, Maurus, Plazidus, Scholastika. Diese müssen von allen gleichmäßig gefeiert werden, die übrigen fallen unter die Eigenfeste der einzelnen Klöster. Da wegen der übergroßen Zahl der Heiligen viele gar nicht oder doch nicht nach Gebühr gefeiert werden können, möge nach dem Vorbild der spanischen Kongregation von Valladolid feierlich das Fest aller Heiligen des Benediktinerordens begangen werden und zwar am ersten Tage nach der Allerheiligenoktav. Antiphonen, Responsorien, Lesungen sind dem Berevier von Valladolid zu entnehmen.

Aber vielleicht ist mancher mit dieser Methode, die in dem zu reformierenden Brevier aus bestimmten Gründen einzuschlagen ist, nicht einverstanden, weil zu viel verändert wird, was in den alten und privaten Brevieren enthalten ist. Große Stücke werden aus dem Römischen Brevier genommen; andere, die mit dem Römischen nicht übereinstimmen, müssen beseitigt werden. Freilich ist es nicht leicht, das Alte abzuschaffen und das Neue anzunehmen, besonders wegen der Chorbücher, die dann mit der Neuordnung nicht mehr übereinstimmen. Aber um der Gemeinschaft und der Gleichheit willen muß dieses Verlangen zurückstehen; sonst werden wir niemals zu einer Einheit gelangen, die gerade der Jetztzeit so nottut. Keineswegs soll deshalb das Alte verachtet werden. Die Zeiten sind anders geworden. Ehedem erstrebte eine heilige und weise Einfalt nichts anderes als eine Zerknirschung des Herzens. Unser jetziges Jahrhundert ist gelehrt, streng im Urteil, sucht in allem nach wissenschaftlich Begründetem, Authentischem, Approbiertem, und findet es dabei etwas weniger Authentisches, so ist es

allzu leicht geneigt, gleich alles zu verwerfen. Aus diesem Grunde hat auch die Kirche in ihrem Brevier einige Hymnen vollständig ausgemerzt, wie in der Fastenzeit den Hymnus: Ad preces nostras, an St. Laurentius: Martyris Christi colimus usw., oder sie an manchen Stellen verändert. Wenn die Römische Kirche, die nicht irren kann, solche Verbesserungen vornimmt, warum wollen wir denn an unserem Altüberlieferten festhalten und nicht auch ihrem lobenswerten Beispiel folgen? Daß in den alten Brevieren sich manches Apokryphe, Unpassende und grammatisch Ungenaue findet, leugnet niemand. Dessentwegen stehen die Weltleute und besonders die Häretiker nicht an, das monastische Leben zu verachten und zu verspotten, die Mönche der Unwissenheit und Plumpheit zu zeihen und sie als ungebildete und stumpfsinnige Mönche zu bezeichnen. Keineswegs soll mit dem Gesagten das Altertum verachtet werden, sondern nach Art der Römischen Kirche soll der Zeit Rechnung getragen und jeder Verleumdung und Lächerlichmachung der Boden entzogen werden.

Bezüglich der Chorbücher wird gerne zugestanden, daß es hart sein wird, diese alten Bücher außer Gebrauch zu setzen, die mit so viel Fleiß und Entsagung geschrieben wurden, und nun mit großem Kostenaufwand neue anzufertigen. Aber das allgemeine Gut muß dem privaten vorgezogen werden, und der Einheit wollen wir das Opfer bringen. Andere Antiphonen und Responsorien wird das neue Brevier enthalten. Deshalb wird es nötig sein, nicht nur das Brevier, sondern auch das Antiphonar einer gründlichen Reform zu unterziehen und dann dem Druck zu übergeben. Die Arbeit könnte vielleicht folgendermaßen bewerkstelligt werden: Nach Herausgabe des Breviers sollen vier oder fünf Mönche, die im gregorianischen Choral bewandert sind, in einem Kloster zusammenkommen, ausgewählte und musikalisch einwandfreie Melodien für die Antiphonen und Responsorien des neuen Breviers sammeln und einordnen. Zu diesem Zweck sollen aus den alten Antiphonarien die Antiphonen, die Verwendung finden können, zusammengestellt werden, die übrigen aus andern ergänzt werden; dabei ist das in Antwerpen in Folio gedruckte Römische Antiphonarium nicht außer acht zu lassen. Es soll hierbei nicht verschwiegen werden, daß den Deutschen der Römische Ton weniger angenehm ist; denn allzu weich ist er für die rauhen Stimmen der Deutschen!

Das Sammeln der Antiphonen ist bei weitem nicht so schwierig, als manche es sich einbilden. In drei bis höchstens vier Monaten kann diese Arbeit beendet sein. Dann soll das Antiphonarium in Folio gedruckt werden, damit im Chor mehrere in ein Exemplar einsehen

können. Falls jedes Kloster, das das neue Brevier annimmt, wenigstens vier Antiphonarien der Folio-Ausgabe anschafft, wird sich leicht ein Drucker finden, der den Auftrag dieser Ausgabe annehmen wird, wenn ihm ein Vorschuß geleistet wird. Vor diesem kleinen Opfer wird keiner der Äbte zurückschrecken, da es sich doch um die Verherrlichung des Gottesdienstes handelt, dem ja „nichts vorgezogen werden darf". Solange die Arbeit am Antiphonar und dessen Druck dauert, können die Antiphonen und Responsorien nach den im Gebrauch befindlichen alten Büchern gesungen werden. Wenn alles in der angegebenen Weise bewerkstelligt wird, wie schön und erhebend muß es dann sein, wenn in allen unsern Klöstern und Gotteshäusern nach ein und demselben Ritus das göttliche Offizium gefeiert wird, wenn man ein und denselben Choral hören kann. Dann sind wir erst in Wahrheit Professen eines Ordens, eines Institutes, da wir in solcher Einmütigkeit im Gotteshause den Allerhöchsten loben. Allmählich könnten auch die großen Chorbücher auf Pergament geschrieben werden. In den Klöstern soll Sorge getragen werden, daß einer oder zwei Mönche die Kunst des feinen und sauberen Schreibens erlernen.

Den Antiphonarien und Brevieren die dem Druck übergeben werden, wird eine kleine Vorrede mit den zur Anwendung kommenden Grundsätzen vorausgehen, damit auch andere Klöster zur Annahme des neuen Breviers ermuntert werden. Das Kassinesische Brevier, das in Venedig gedruckt wurde, kann schwerlich in Deutschland eingeführt werden, besonders da jeder Neudruck Veränderungen aufweist, die bei Benützung der verschiedenen Auflagen eine Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Chorgebetes nicht zulassen. So wechseln die Rangordnung der Feste, Heiligenfeste fehlen in der andern Ausgabe; die Psalmverse sind in den verschiedenen Neudrucken anders abgeteilt, sinnstörende Druckfehler sind stehen geblieben, endlich stimmen die Evangelien und Orationen nicht mit dem Römischen Missale überein, das von den meisten Klöstern in Gebrauch genommen ist. Auch die Spanier, nämlich die Kongregation von Valladolid, haben ein neues Brevier in ihrer Klosterdruckerei unter engster Angleichung an das Römische Brevier herausgegeben. Seine Anschaffung ist nicht ratsam, besonders weil es einzig auf die spanische Kongregation zugeschnitten ist und manche Sonderheiten enthält, die sich weder mit den Bestimmungen der heiligen Regel noch mit dem Römischen Brevier vertragen.

Welche Grundsätze sollen uns bei der Neubearbeitung unseres Breviers leiten? Vor allem soll das Breviarium monasticum Benedictinum so angeordnet werden, daß überall, wo die Benediktinerregel

nicht ausdrücklich andere Bestimmungen trifft, man in allem dem Römischen Brevier folgt, das auf Befehl Clemens' VIII. neu durchgearbeitet wurde. Alle Anordnungen der heiligen Regel sind streng zu beachten, kleine Abweichungen ausgenommen, die sich nicht umgehen lassen.

Die Angleichung an das Römische Brevier widerspricht keineswegs den Absichten des hl. Benedikt. Er selbst folgte in manchen Punkten der Römischen Kurie. Radulph de Rivo von Tongern, »diligentissimus antiquorum S. Romanae Ecclesiae rituum scrutator«, schreibt in der 18. Propositio seines Buches: »De Canonum observantia«[1], daß der hl. Benedikt keineswegs vom Römischen Offizium abweichen, sondern mit wenigen Ausnahmen mit ihm übereinstimmen wollte. Man sehe auch einmal nach, was vor 700 Jahren zu Ludwigs des Frommen Zeiten der Abt von Reichenau, Walafrid Strabo, in seinem Buch: »De ecclesiasticis officiis« Kap. 25[2] des längeren ausführt. Aber der hl. Benedikt selbst sagt im 18. Kapitel seiner heiligen Regel, daß seine Verteilung der Psalmen geändert werden könne, falls sie jemand mißfalle. Damit gab der hl. Benedikt die Erlaubnis, eine andere Verteilung der Psalmen vorzunehmen. Von dieser Erlaubnis hat bis jetzt noch niemand Gebrauch gemacht.

Im Brevier der Mönche von Montekassino finden sich manche Abweichungen vom Römischen, die selbst in der heiligen Regel keine Stütze haben. Wo spricht z. B. die heilige Regel davon, daß vor den kanonischen Horen das Pater noster, Ave Maria und Credo zu beten ist, daß an gewissen Ferialtagen und besonders in der Fastenzeit der Anfang des Evangeliums mit der Homilie zu lesen ist; wo schreibt sie das Confiteor in der Prim und Komplet vor, wo das Symbolum Athanasianum, die Marianische Schlußantiphon nebst den Orationen am Ende der Horen, die täglichen Suffragien, das Oktav-Offizium; wo sagt sie, daß in den drei letzten Tagen der Karwoche das Römische Offizium zu beten ist? Noch vieles andere haben die Kassinesen aus dem Römischen Brevier genommen und seit langem beobachtet. Wenn man also in manchen Punkten, in denen die heilige Regel nichts bestimmt, sich dem Römischen Brauch anschließen darf, warum nicht auch da, wo sie nicht ausdrücklich das Gegenteil befiehlt?

Es folgen nun in zwanzig Abschnitten einzelne detaillierte Vorschläge, die hier kurz zusammengefaßt werden.

---

[1] C. Mohlberg, Radulph de Rivo, II. Texte (Münster 1915), S. 114.

[2] Tatsächlich heißt das Werk: »De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis«. Migne, Patrol. lat. Bd. 114 (Paris 1852), Sp. 956 C u. D. Neue Ausgabe von A. Knöpfler, 2. Aufl. München 1899.

1. **Über die Feste mit zwölf Lesungen.** Nach Kap. 9 und 14 der heiligen Regel sind an diesen Tagen zwölf Lektionen zu lesen, während das Römische Brevier deren nur neun hat; es sind die drei Lesungen des Römischen jeder Nokturn in vier zu teilen. Antiphonen, Responsorien, Versikel, Orationen, Hymnen sind wortgetreu aus dem Römischen zu nehmen. Können manche Lektionen wegen ihrer Kürze oder ihres Satzbaues nicht geteilt werden, so dient das Brevier von Valladolid als Vorlage. Alle Stücke der Hl. Schrift werden der Vulgata, die Homilien und Väterlesungen der Lyoner Ausgabe der »Bibliotheca homiliarum S. PP.«[1] entnommen. Nach römischem Brauch sind in der ersten Nokturn die Lesungen aus der Hl. Schrift, in der zweiten Nokturn ein Sermo, eine Erklärung der Hl. Schrift oder die Lebensbeschreibung des betreffenden Heiligen, dessen Fest gerade auf diesen Tag fällt. Diese Ordnung findet sich im Brevier von Valladolid, während die Kassinesen eine andere Reihenfolge haben.

2. **Über die Simplex-Feste.** Das Römische Brevier betet an Ferialtagen und an den Festen mancher Heiligen nur drei Lektionen, während die Kassinesen entweder zwölf Lesungen oder nur eine Commemoratio haben. Der römische Brauch ist vorzuziehen, da sonst wegen der Häufigkeit der Heiligenfeste das Ferialoffizium fast ganz ausgeschaltet würde. Es sollen nämlich die Psalmen der Feria genommen werden, das übrige alles vom Fest. Diesem Brauch folgen bereits die Kongregationen von Cluny, Bursfeld, Melk, Valladolid.

3. **Das Votivoffizium der Mutter Gottes am Samstag.** Der uralten Tradition der römischen Kirche haben sich die eben genannten Kongregationen angeschlossen. Außer der Advents- und Fastenzeit, den Vigil- und Quatembertagen, der Oster- und Pfingstoktav und wenn kein Fest mit zwölf Lektionen auf den Samstag fällt, wird das Votivoffizium der Mutter Gottes nach Art der Simplex-Feste mit drei Lektionen gefeiert. Cluny betet zwölf Lesungen, diese Verlängerung des Gebetspensums wird abgelehnt.

4. **Über die Oktaven.** Da die heilige Regel sie nicht erwähnt, schließt man sich dem Römischen Brevier an, das sie als Simplex-Feste mit drei Lesungen behandelt.

5. **Die Oster- und Pfingstoktav** soll vollständig nach dem monastischen Ritus gefeiert werden.

6. **Die Schriftlesung im Sommer** wird stets aus dem Commune Sanctorum genommen, im Winter gelte die römische Sitte.

---

[1] Laurentii Cum-Dii et Gerardi Mosani Bibliotheca Homiliarum et Sermonum priscorum Ecclesiae Patrum, Lugduni 1588.

7. Bei den Responsorien wird zwischen Responsoria prolixa und brevia geschieden. Erstere kommen in Betracht nach den einzelnen Lesungen bei der Matutin, an Duplex-Festen und Sonntagen und zwar nur zur ersten Vesper. Sie sind dem Römischen Brevier zu entnehmen, die fehlenden (das Römische hat nur neun, und zwölf werden benötigt; in der Vesper ist das Responsorium im Römischen unbekannt) dem Kassinesischen oder Spanischen Brevier. An den Werktagen betet man die entsprechenden Responsorien des vorausgegangenen Sonntags. Die Responsoria brevia folgen auch den kurzen Lesungen der ersten Nokturn im Sommer.

8. Für die Antiphonen, die nicht dem Römischen Brevier entlehnt werden können, bietet das Kassinesische oder Spanische Brevier Ersatz.

9. Über die Orationen sagt die heilige Regel nichts. Deshalb hält man sich an den alten römischen Brauch, wonach jede Hore eine Oration hat und zwar dieselbe für alle Horen, nicht wie die Kassinesen, die in jeder Hore eine besondere Oration beten. Prim und Komplet haben stets die gleiche Oration. Vielleicht können an allen Ferialtagen im Advent, in der Fasten- und Osterzeit die Kapitel, Versikel und Orationen dem Kassinesischen Brevier entnommen werden.

10. Im Anschluß an das Missale Romanum werden die Vigiltage auch in den Horen gefeiert, und dies, obwohl die Kassinesen nichts von ihnen im Offizium rezitieren.

11. Die Suffragien werden stets gebetet, wenn sie auch im Römischen Brevier gehalten werden. Das Römische Brevier hat an erster Stelle De S. Cruce und letzter Stelle Pro pace, beide müssen auch wir nehmen. An zweiter Stelle De B. Virgine, an dritter De Apostolis Petro et Paulo, an vierter De Patronis Ecclesiae. Es fragt sich, ob man nicht jene gemeinsame Antiphon und Oration nehmen soll, wie sie im Kassinesischen Brevier steht, worauf man noch De S. Patre nostro Benedicto als vom gemeinsamen Vater des ganzen Ordens anfügt.

12. Die Preces sind in der Prim und Komplet genau so zu beten wie im Römischen Brevier.

13. Das Canticum Simeonis in der Komplet soll nach dem römischen Brauch, dem übrigens auch die Kongregation von Valladolid folgt, mit Antiphon gebetet werden.

14. Bezüglich des Hymnus Te Deum können wir nicht mit dem Römischen Brevier gehen, da die heilige Regel ausdrücklich vorschreibt, wann er zu beten ist.

15. Die kanonischen Horen werden nach römischer Weise mit der Muttergottes-Antiphon geschlossen.

16. An Fronleichnam, im Commune plurimorum Martyrum und an Kirchweihe haben die spanische und einige andere Kongregationen eigene Cantica in der dritten Nokturn.

17. An Epiphanie wird im Römischen Brevier der Beginn der Matutin geändert, was auch die Melker Kongregation beobachtet. Es steht nichts im Wege, auch diesen Brauch zu beobachten.

18. Wie soll der Schluß der Prim im Kapitel gehalten werden? Nur die Kassinesen lesen den Beginn des Evangeliums mit einer Homilie, eine Lesung aus der hl. Regel haben alle Kongregationen. Das Martyrologium und das Pretiosa ist unbedingt beizubehalten, ebenso die Gebete und Namenslesung der Verstorbenen. Eine schöne Reihenfolge haben die Melker in ihrem Brevier.

19. In der Streitfrage, ob man am 11. Juli die Translatio oder Commemoratio unseres heiligen Vaters Benediktus feiern soll, wird nach anfänglicher Neigung für die Commemoratio doch schließlich die Translatio gewählt.

20. Beim sogenannten Officium parvum B. M. V. wird an Sonntagen und Montagen die Psalmenverteilung in der Prim bis zur Non nach dem Römischen Brevier genommen, an den übrigen Tagen wird der 118. Psalm auf diese Horen verteilt. Bezüglich des Totenoffiziums, der Buß- und Gradualpsalmen hält man sich an die Bestimmungen des Römischen Breviers.

Dieser Vorschlag fand den Beifall des Abtes Bernhard von St. Gallen, der ihn seinem Prokurator nach Rom sandte, um ihn unverbindlich mit einigen Kardinälen durchsprechen zu lassen. Diese waren mit dem Plan vollkommen einverstanden. In St. Gallen ging man daran, ein handschriftliches Exemplar des neuen Breviers auszuarbeiten, das nach Rom zur Approbation gesandt werden sollte. Unterdessen bemühte sich P. Jodokus Metzler, der St. Galler Prokurator in Rom, an Hand des Reformvorschlages Kardinal Baronius und Bellarmin für die Approbation der Ritenkongregation zu gewinnen. Es gelang ihm, und am 6. Dez. 1608 stellte die Ritenkongregation das Approbationsdekret aus. Am 5. Mai 1609 folgte das Breve Pauls V. »Cum sicut accepimus«.

Mittlerweile war auch das handschriftliche Exemplar des neuen Breviers in Rom eingetroffen. Es fand den Beifall der Lothringischen Äbte und des Dekans von Montekassino, P. Constantin Caietanus. Nun suchte der Abt von St. Gallen ein Breve zu erlangen, daß dies Brevier, das eigentlich für die Schweizer und zum Teil auch Schwäbische Kongregation bestimmt war, auch von allen Benediktinern benützt werden

dürfe. Nach langen, recht schwierigen Verhandlungen dehnte Paul V. durch das Breve »Ex iniuncto nobis« vom 12. Februar 1611 die Erlaubnis, das neue Schweizer Brevier zu beten, auf den ganzen Orden aus. Aber gerade um diese Zeit mehrten sich bei der Ritenkongregation die Bitten um Approbation von Benediktinerbrevieren. So sandten Reformvorschläge und -breviere die Lothringische, Belgische, Kassinesische Kongregation, ebenso die Olivetaner. Dies veranlaßte die Ritenkongregation zu bestimmen, daß künftig nur mehr ein Benediktinerbrevier gedruckt werden dürfe, das für alle Kongregationen gemeinsam sein solle. Nun entstand die große und heikle Frage: welcher Brevierentwurf soll zur Grundlage dienen. Jede Kongregation wollte ihrem Vorschlag zum Siege verhelfen. P. Jodokus Metzler gab sich unsägliche Mühe, das St. Galler Brevier, das 1612 in Venedig bei Ciera herausgekommen war (»Breviarium Benedictinum ex Romano restitutum Pauli Quinti Pont. Max. auctoritate approbatum«), als das Normalexemplar zu empfehlen. Warme und tatkräftige Unterstützung fand er bei Kardinal Bellarmin.

Anfangs 1612 setzte Paul V. eine Kommission von Prokuratoren der einzelnen Benediktinerkongregationen ein, die die Brevierangelegenheit zum Abschluß bringen sollte. Heiß war der Kampf, denn die Italiener waren meist gegen das St. Galler Brevier. Aber endlich gelang es doch den vereinten Kräften des Kardinals Bellarmin und P. Jodokus Metzler von St. Gallen, den Vorsitzenden der Kommission, den Prokurator der Kassinesischen Kongregation, für das St. Galler Brevier zu gewinnen. In der entscheidenden Sitzung am 4. Juli 1612 sprach man sich für die Annahme des St. Galler Breviers mit einigen unwesentlichen Änderungen aus. Es war ein glänzender Sieg der St. Galler Sache. In der Audienz am 5. Juli 1612 erbat Kardinal Bellarmin von Paul V. ein eigenes Breve für dies gemeinsame Brevier des Benediktinerordens, das der Papst am 1. Oktober 1612 (»Ex iniuncto nobis«) ausstellte, wodurch allen Benediktinern die Annahme dieses neuen Breviers gestattet und empfohlen wurde. 1613 kam dies »Breviarium Monasticum Pauli V. P. M. auctoritate recognitum« bereits in der Apostolischen Druckerei (H. Guelfus und Barth. Zannettus) heraus. Die Erlaubnis, das neue Brevier zu benützen, ward zum Befehl durch das Dekret der Ritenkongregation vom 24. Januar 1616, das durch die Bulle Urbans VIII: »In Cathedra Principis« vom 7. Mai 1626 bestätigt und bekräftigt wurde. Damit hatten die Eigenbreviere im Benediktinerorden ihre Existenzberechtigung verloren. Seither tragen alle Benediktinerbreviere im Titel an erster Stelle den bedeutsamen Zusatz: »Pauli V.

P. M. iussu editum«. Somit ist das sogenannte **Paulinum**, d. i. das von Paul V. dem ganzen Benediktinerorden zuerst erlaubte, dann vorgeschriebene Brevier, jene 1613 in Rom gedruckte Ausgabe, was gegenüber den Aufstellungen P. Suitbert **Bäumers** in seiner „Geschichte des Breviers“ (1895) S. 501 festzuhalten ist.

Welches ist nun die Bedeutung des Reformvorschlags des P. Christoph Emhardt? Zunächst wurde er mit wenigen Abstrichen angenommen. Nur wurden z. B. die Preces nach dem Römischen Brauch, das Canticum Simeonis in der Komplet weggelassen. Auf seinen Vorschlägen baute also das 1612 zu Venedig gedruckte St. Galler Brevier auf, das durch Paul V. in den Gebrauch des Gesamtordens kam. Was P. Chr. Emhardt 1606 ausarbeitete und vorschlug, beten wir heute noch. Er erlebte den Erfolg seiner Arbeit nicht mehr. Am 23. Februar 1611 starb er in seiner Abtei Weingarten. Der geistige Urheber unseres heutigen Benediktinerbreviers war bis jetzt unbekannt. Seien ihm diese Zeilen eine verspätete Anerkennung seines Reformplanes!

Opferlied auf Kirchweihe

Aus dem neuen, feinen Buche: **Heilige Gabe**. Begleittexte zum Offertorium.
Aus dem Antiphonar der Röm. Kirche herausg., übertr. u. eingel. von Th. **Michels** u. A. **Wintersig**,
Mönchen der Abtei Maria Laach (Berlin SW 1927, St. Augustinus-Verlag).

Herr Gott, in Einfalt meines Herzens
habe ich froh alles dargebracht,
und Dein Volk, das sich einfand,
sah ich mit hohen Freuden.
Gott Israels, behüte diesen Willen,
Herr Gott.

Die Hoheit des Herrn erbaute den Tempel.
Es sahen alle Kinder Israels die Herrlichkeit
des Herrn herabsteigen über das Haus
und beteten an und lobten insgemein den Herrn,
indem sie sangen:
Gott Israels, behüte diesen Willen,
Herr Gott.

Es richtete Salomon eine Feier in jener Zeit,
und wurde glücklich dabei,
und es erschien ihm der Herr.
Gott Israels, behüte diesen Willen,
Herr Gott.

St. Hildegards Lied an Maria

Von D. Maura Böckeler / Eibingen

1. O virga ac diadema purpurae Regis,
quae es in clausura tua sicut lorica.

Tu frondens floruisti in alia vicissitudine,
quam Adam omne genus humanum produceret.

Ave, ave! de tuo ventre alia vita processit,
qua Adam filios suos denudaverat.

O flos, tu non germinasti de rore,
nec de guttis pluviae, nec aër desuper te volavit:
sed divina claritas in nobilissima virga te produxit.

2. O virga, floriditatem tuam Deus
in prima die creaturae suae praeviderat.

Et de Verbo suo auream materiam,
o laudabilis virgo, fecit.

O quam magnum est in viribus suis latus Viri,
de quo formam mulieris produxit:
quam fecit speculum omnis ornamenti sui,
et amplexionem omnis creaturae suae.

Inde concinunt coelestia organa,
et miratur omnis terra, o laudabilis Maria,
quia Deus te valde amavit.

3. O quam valde plangendum et lugendum est,
quod tristitia in crimine per consilium serpentis
in mulierem fluxit.

Nam ipsa mulier, quam Deus matrem omnium posuit,
viscera sua cum vulneribus ignorantiae decerpsit
et plenum dolorem generi suo protulit.

Sed, o aurora, de ventre tuo novus sol processit,
qui omnia crimina Evae abstersit,
et majorem benedictionem per te protulit,
quam Eva hominibus nocuisset.

Unde, o salvatrix,
quae novum lumen humano generi protulisti,
collige membra Filii tui ad coelestem harmoniam.

Übertragung

O Reis, des königlichen Purpurs Diadem,
verschlossen bliebst du gleich eines Panzers starker Wehr.

Du grüntest, du blühtest auf ganz andere Art,
als Adam dem Menschengeschlecht das Leben gab.

Sei gegrüßt, sei gegrüßt! Dein Schoß brachte neues Leben,
als Adam des Lebens seine Kinder entkleidet.

O Blume, nicht Tau, nicht rieselnder Regen,
noch Windeswehen wirkte dein Sprossen;
göttliche Klarheit hat dich am edelsten Reise erweckt.

O Reis, dein Blühen hat Gott erschaut
am ersten Tag seiner Schöpfung.

Und aus seinem Wort, preiswürdige Jungfrau,
erschuf er die goldene, fruchtbare Fülle.

Wie groß, wie kraftvoll ist die Seite des Mannes,
aus der Gott dem Weibe das Leben gab,
das er zum Spiegel all seiner Schönheit machte,
zur Mutter, die all seine Geschöpfe umfängt.

Drum klingen des Himmels Zimbeln und staunt der Erdkreis,
weil Gott dich, preiswürd'ge Maria,
also geliebt hat.

Ach welch ein Jammer, o welche Trauer!
Der Sünde Not kam durch die List der Schlange
über das Weib.

Denn sie, die Gott zur Mutter aller erhoben,
hat ihr Herz mit Wunden der Torheit zerfleischt
und die Fülle des Leids ihren Kindern geboren.

Aber aus deinem Schoß, du Morgenröte, stieg die neue Sonne;
sie löschte aus, was Eva gesündigt,
und voller strömte durch dich der Segen,
als Fluch durch Eva gekommen.

Drum, Retterin, die uns des neuen Lichtes Fülle ergossen:
nimm auf deines Sohnes Glieder
und eine sie alle zum himmlischen Lied.

Zur Erklärung

Die hl. Hildegard war eine gottbegeisterte Sängerin. Wie einst Mirjam die Prophetin, die Schwester Aarons, nach dem Durchgang durch das Rote Meer in jubelnder Dankesfreude „die Pauke zur Hand nahm und alle Frauen ihr mit Pauken und im Reigen folgten" (Exod. 15, 20 f.), so drängten sich auch der gottbegnadeten Seherin am Rheine heilige Weisen auf die Lippen, wenn sie in geheimnisvollem Bilde die wunderbaren Wege Gottes geschaut hatte. Besonders innig sind ihre Marienlieder, deren fünfzehn wir besitzen. Sie finden sich mit Melodien unter den Carmina im Hildegardiskodex zu Wiesbaden. Wie alle diese Gesänge sind sie in ungebundener lateinischer Prosa verfaßt, ohne Rhythmus und Reim. Dennoch liegt eine eigenartige Poesie in diesen aus dem Reichtum inneren Schauens hervorquellenden Liedern. In ihrer geheimnisvollen, oft dunklen Sprache geben sie eine Ahnung von den Tiefen des Geistes, aus denen sie emporsteigen. Ein treffliches Beispiel für die Eigenart dieser Mariendichtung bietet obige »Sequentia de sancta Maria«, die mit den Worten beginnt: »O virga ac diadema«.[1] Über dieses gedankentiefe Lied berichten Augenzeugen unter eidlicher Aussage in den Inquisitionsakten, die im Auftrage Papst Gregors IX. im Jahre 1233 zum Zweck der Kanonisation zusammengestellt wurden, daß ein geheimnisvolles „Licht die selige Hildegardis durchstrahlt habe, wenn sie durch den Kreuzgang wandelnd auf Antrieb des Hl. Geistes diese Sequenz gesungen habe".[2] Gewiß war es die innige Liebe zur jungfräulichen Gottesmutter, die die Gestalt der Seherin verklärte, wenn sie diese wunderbare Weise sang.

Das Lied gliedert sich gedanklich in drei Strophen: Vers 1—4 verherrlicht die jungfräuliche Geburt des Sohnes Gottes, durch die der Menschheit das neue Leben geschenkt wurde; Vers 5—8 beschreibt die Fülle der Gnaden, die die Jungfrau befähigte, die Mutter des Lebens zu werden; Vers 9—12 stellt die neue „Mutter aller Lebendigen" (Gen. 3, 20) dem Weib gegenüber, das der Menschheit den Tod gebracht hat.

1. „Ein Reis wird hervorgehen aus der Wurzel Jesses und eine Blüte wird aufsteigen aus seinem Wurzelstock" (Is. 11, 1). Warum wird die Jungfrau ein Reis genannt? „Weil sie dornenlos war in ihren Sitten und die Knoten irdischen Begehrens nicht kannte. Ganz ebenmäßig,

---

[1] Nach dem großen Hildegardiskodex in Wiesbaden, phototypisch veröffentlicht von Dr. J. Gmelch (Düsseldorf); vgl. Pitra, Anal. sacra VIII (1882), pag. 451, n. LV; Analecta hymnica (Dreves), Bd. 50, S. 485 f. n. 326. [2] Acta inquisitionis de virtutibus et miraculis S. Hildegardis (ed. Dr. P. Bruder), n. 4: Anal. Boll. II (1883), pag. 116 ss. Vgl. Migne, Patr. Lat. 197 (Paris 1855), Sp. 133 C.

frei von sinnlicher Lust sproßte sie aus der Wurzel Jesses hervor, und aus der Wurzel jenes Reises stieg süßester Wohlgeruch auf, die unberührte Reinheit der Jungfrau, empor bis zu solcher Höhe, daß der Hl. Geist sie betaute und aus ihr die himmlische Blüte entsprang."[1]

Im Schweigen der Nacht stieg der „König" der ewigen Herrlichkeit herab vom Thron seines Vaters. Er kam, sich mit dem „Purpur" des erlösenden Blutes zu umkleiden und so zu werben um die Braut, die irregegangene Menschheit. „Wie eines Panzers starke Wehr" umschloß ihn die jungfräuliche Unversehrtheit der reinsten Mutter. Da er als Bräutigam aus dem unentweihten Gemach hervorging, erglänzte auf seiner Stirne das „Diadem" einer jungfräulichen Geburt, das leuchtende Kennzeichen seiner Messiaswürde nach der Verheißung: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und sein Name wird sein Emmanuel" (Js. 7, 14).

Wenn für die Lilie die Zeit des Blühens gekommen ist, dann lösen die grünen Hüllblätter der Knospe ihren „panzergleichen" Verschluß, und langsam entsteigt die blendendweiße Blüte dem sich öffnenden Kelche. Nicht so erblühte die Gottesblume am jungfräulichen „Reis". Sein „Panzer" blieb unerschlossen; er ward „umleuchtet von Gottes Herrlichkeit",[2] und wie die Morgenröte entschwebte ihm das „purpurstrahlende" Licht des Erlöserblutes.[3] „Wunderbar hast du nach göttlichem Ratschluß in dir den makellosen Leib umhüllt, als Gottes Sohn in deinem Schoße knospete. Ihn, der im innersten göttlichen Wesen der Unversehrtheit vermählt ist, führte die heilige Gottheit gegen die Gesetze des Fleisches hervor."[4]

Der unversehrte Sohn der Jungfräulichkeit trug unversehrt in sich das Leben der Gottheit und brachte es in überreicher Fülle als Hochzeitsangebinde seiner Braut, der Menschheit. Die Menschen besaßen schon das Leben vom Stammvater des ganzen Geschlechtes; aber Adam hat zugleich seine „Kinder des Lebens entkleidet": durch die Sünde des Ungehorsams hat er sich abgeschnitten vom höheren, göttlichen Leben, das Anteil gewährte an der Natur der Gottheit. So gab er seinen Kindern mit dem Leben zugleich den Tod. Nun war auch das natürliche Leben, das sie empfingen, nicht mehr unversehrt; denn ihm fehlte die verklärende Schönheit der Harmonie mit dem Göttlichen. Der Hauch des Todes, in dem das göttliche Leben des Menschen erstickt war, hatte auch sein natürliches Leben gestreift, und wie eine welkende Blume neigte es sich dem Abgrund zu. Da wehte der Geist Gottes über die

---

[1] Scivias III, 8: Migne, Patr. Lat. 197, Sp. 663 D. [2] Hymnus Ave generosa an Maria. Anal. sacra VIII, pg. 452, n. LVII. [3] Vgl. Scivias III 8, a. a. O. 662 B. [4] Responsorium XI. an Maria. Pitra a. a. O. S. 443.

erstorbene Wurzel des Menschengeschlechtes hin: aus ihrem sündebefleckten Marke sproßte das Reis, das vom Tod nicht berührt wurde. Der Menschheit erblühte das „neue Leben" in vollkommenster Unversehrtheit. Aus dieser „Blüte" brach nicht nur ein Strahl des göttlichen Lebens hervor, wie er einst die Stammeltern im Garten der Wonne umleuchtet hatte; sondern das Leben selbst, die göttliche Sonne, verbarg sich darin. Eine solche Blüte trieb die Erde nicht aus eigener Kraft. „Vom Tau nicht sproßtest du, nicht vom rieselnden Regen." So Wunderbares wirkte der göttliche Geist: „Aus seinem geheimnisvollen Hauche nahmst du deinen Ursprung. Aus ihm gedeihst du. Aus ihm entfaltest du deine Blätter... In wundersamen Kräften erblühtest du als eine Blume auf ungepflügtem Acker, die nicht dahinwelkt unter der Last der Sterblichkeit, sondern immerdar grünt in prangender Frische."[1]

2. Die Vermählung des Sohnes Gottes mit der Menschheit ist die Krönung des Schöpfungswerkes. Auf sie zielte von Weltenbeginn an das Wirken der göttlichen Weisheit.[2] Deshalb stand schon „am ersten Tage der Schöpfung" vor Gottes Auge das „Reis", in dessen Blüten sich die Werke seiner Hände einmal zu höchster, unversehrter Schönheit entfalten sollten. „Als Gott dem ersten Menschen, den er gebildet, ins Antlitz schaute, da sah er in einer ebensolchen Menschengestalt alle seine Werke vollendet."[3] Sein wissendes Auge drang bis auf den tiefsten Grund der menschlichen Natur, und vor ihm öffnete sich in dem Wesen, das er nach seinem „Bild und Gleichnis erschaffen" (Gen. 1, 26), der Abgrund der Schuld. Aber aus den Tiefen leuchtete ein ungleich strahlenderes Bild, der „Abglanz seiner Herrlichkeit", sein vollkommenes, ihm „wesensgleichen Ebenbild" (Hebr. 1, 3), sein eingeborener Sohn. Er erglänzte als Blüte am jungfräulichen Reise, das zwar im Abgrund wurzelte, aber in seiner Blüte das unversehrte Leben der Gottheit nach des Himmels geheimnisvollem Ratschluß tragen sollte.

Darum blickte Gottes allsehendes Auge zugleich auf ein anderes Bild. Er sah das erlösende Blut in Strömen fließen; er sah die geöffnete Todeswunde im Herzen seines Sohnes, sein im Todesschlafe geneigtes Haupt. Und er bildete in der Zeitenfülle wie ehedem aus der kraftvollen Seite des schlafenden Stammvaters die Gattin, so jetzt dem neuen Adam „die Gehilfin, die ihm ähnlich war" (Gen. 2, 18), die neue jungfräuliche Eva. Aus den Verdiensten des Gottmenschen empfing sie schon bei ihrer Empfängnis die Fülle lebenspendender Gnade. So

---

[1] Scivias II. 6, a. a. O. S. 522 D. [2] Vgl. hiezu des hl. Thomas Summa theologica III, q. 3, a. 13. [3] 5. Antiphon (über das Vorherwissen Gottes). Pitra a. a. O. S. 442.

wurde sie, durchströmt von überirdischem Leben, „durchleuchtet von göttlicher Herrlichkeit“,[1] die „Materie der Menschheit des Sohnes Gottes“,[2] die „goldene, fruchtbare Fülle“, aus der die Himmelsblüte sproßte. Schon vor der Erlösung war sie die erste Frucht des erlösenden Blutes, das in ihr zum „Purpur“ wurde, in den der „König“ sich kleidete, als er Hochzeit halten wollte mit seiner Braut.

So ist Maria die Mutter des Lebens geworden, jenes Lebens, das ewig quillt aus den Tiefen göttlichen Seins. Es strahlte in sie hinein als das „Licht vom Lichte“ (Credo), als der persönliche wesensgleiche Widerschein der göttlichen Schönheit; und aus ihr, dem jungfräulich klaren „Spiegel“, strahlte es aus in die Menschheit, damit auch sie aufleuchte in neuer, strahlender Schöne.

3. Schon einmal hatte die göttliche Macht eine „Mutter aller Lebendigen“ (Gen. 3, 20) ins Dasein gerufen. Aber die Flut des Todes wälzte sich auf den so giftigen Rat der Schlange an das Weib heran. Es nahm ihn auf in der Sünde, bewußter Abkehr vom Born des Lebens. Nun war das Weib in seinem Innersten zu Tode verwundet und mit ihm auch der Stammvater Adam. Sie schenkten ihren Kindern nicht mehr das göttliche Leben, sondern sie teilten ihnen die „Fülle des bittersten Leides“ mit, den ewigen Tod.

„Torheit“ hatte das Weib verführt, eine Gottähnlichkeit zu suchen, die über den Bereich des Geschöpfes hinausgeht. Da stieg die ewige Weisheit hinab in die reine Wolke der Jungfräulichkeit. Die weiße Wolke erglühte, als das Licht der Gottheit sie berührte; sie wurde im Purpurschein des Erlöserblutes zum „Morgenrot“ der Erlösung. Aus ihm ging der Menschheit die „neue Sonne“ auf. Sie tilgte nicht nur, „was Eva gesündigt“, sie brachte den Menschen in unendlich höherem Sinne, was sie erstrebt hatten: Teilnahme an der göttlichen Natur; denn „Gott ward Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde“. „Nun leuchtet der erlöste Mensch in Gott und Gott im Menschen. Strahlendere Schönheit besitzt der Mensch durch die Gemeinschaft mit Gott im Himmel, als ihm im Anfang gegeben war.“[3]

Das Lied ist zu Ende. Mit Seherblick hat die hl. Hildegard hineingeschaut in die Ratschlüsse göttlicher Liebe, die in der Jungfrau und durch die Jungfrau in der Menschheit verwirklicht sind. Kann nun der Abschiedsgruß an die Mutter des Lebens, „die Retterin“, anders ausklingen als in die Bitte, sie möge den Gliedern ihres Sohnes die Fülle solchen Lebens vermitten? Dies Flehen kleidet die Heilige in die Worte:

[1] Responsorium XI. an Maria. Pitra a. a. O. S. 442. [2] Liber vitae meritorum. Pitra a. a. O. [3] Scivias I, 2. a. a. O. Sp. 401 A.

„Nimm auf deines Sohnes Glieder
und eine sie alle zum himmlischen Lied!"

Das Lied, das alle Himmel durchklingt, ist das ewige Wort; es ist der lebendige Lobpreis, in dem der Vater seine eigene Schönheit und Güte, sein ewig seliges Sein ausspricht, der widerhallt aus aus dem Abgrund der ewigen Liebe. Durch dieses Wort hat Gott alles ins Dasein gerufen, aber er sandte es im Anfang noch nicht. Darum war die Schöpfung in all ihrer harmonischen Schönheit nur ein schwacher Nachklang des unaussprechlichen Liedes, das ewig erklingt in den Tiefen des göttlich-dreifaltigen Seins. Da sprach der Vater sein Wort zur Jungfrau; sie empfing es in ihrem keuschen Schoß. Der Hl. Geist überschattete sie, und so konnte sie, die Erdentochter, dem himmlischen Vater sein Wort nachsprechen; sie gab dem, der ewig im Schoße des Vaters lebt, das zeitliche Sein. Nun ward aus ihr „das Lied vernommen, das alle Himmel durchklingt" (Pitra S. 452).

Dieses auf Erden vor der Fülle der Zeiten niemals nach solcher Weise gehörte neue Lied, das menschgewordene Wort, hallt und schallt nun wunderbar aus der ganzen Schöpfung zum Vater zurück. Es trägt in sich alle Harmonien der Tugend und Vollkommenheit und vereinigt sie zum einzig Gottes würdigen Lobgesang. Aber in seiner vollen Macht wird es erst die Himmel durchbrausen, wenn am Ende der Zeiten die Menschwerdung des Wortes vollendet ist im Ausbau aller Glieder, um dann nie mehr zu verklingen in alle Ewigkeit.

„Retterin, die uns des neuen Lichtes Fülle ergossen:
nimm auf deines Sohnes Glieder
und eine sie alle zum himmlischen Lied!"



Kleine Beiträge und Hinweise

Vor Abt Ildefons Herwegens Benediktusbild[1]

halten sich Glieder und Freunde der alten benediktinischen Ordensfamilie immer wieder gerne auf: denn die Lichtgestalt atmet Rast und reifen Frieden.

Dank seiner schon dreimaligen deutschen Ausgabe und seinen Übertragungen in die englische und andere ausländische Sprachen ist es wohl das verbreitetste Benediktusleben der Gegenwart. Innerhalb und außerhalb des monastischen Ordens dürfte es bereits viel Licht gespendet haben und damit unter die neuzeitlichen Führer in der Pflege geistig-religiösen Lebens von benediktinischer Eigenart zählen. Es ist denn auch umwoben von der Anerkennung und dem frohen Danke sehr vieler.

Das beliebte Buch ist eine ernste und überaus ansprechende Ehrung des Ordens- und Friedensgründers Benediktus, die ihrerseits wiederum den Verfasser ehrt. Die Morgenzeit des 20. Jahrhunderts hat dem hl. Benediktus überhaupt schon bemerkenswert viele und bedeutsame Werke aus dem Gebiete der Kunst wie der Wissenschaft geweiht. So bot gleich im ersten Jahr des Jahrhunderts Dom Germain Morin von Montekassino her eine römisch-stattliche und urkundentreue Wiedergabe des besten Zeugen der echten und reinsten Fassung der Benediktinerregel aus Reichenau-St. Gallen. Wesentlich darauf fußend kam 1912 aus der sorgsamen Hand Abt Cuthbert Butlers die kritisch-praktische Regelausgabe mit weitgehenden Nachweisungen der Quellgründe so mancher Gedanken und Bestimmungen des heiligen Gesetzgebers. In seinem Anschluß an die Vorzeit offenbart sich selbst ein echt römisch-altchristlicher Zug und Geist, den auch Abt Herwegens Charakterbild öfters beleuchtet. Etwa hundert Jahre vor dem Cassinesischen Vater, der seinem rein christlichen Namen gemäß wohl aus alter christlicher Familie stammte, betonte der Lerinensermönch Vincentius in seinem theologischen Merkbuch „die so keuschen Grenzen des geheiligten und unverdorbenen Altertums" (Kap. 4) als maßgebende Linie für Lehre und Einrichtungen. Gerade ein Jahrzehnt nach Butlers Ausgabe veröffentlichte P. Benno Linderbauer von Metten eine philologisch strenger gehaltene als Unterlage für seine äußerst willkommene und wertvolle Worterklärung von sprachgeschichtlicher Einstellung. Wie als religiöses Denkmal ragt nämlich die Regula auch als Denkmal der spätlateinischen Volkssprache hervor und steht z. B. durchaus ehrenwert da neben der Sprache gleichzeitiger Teile des stadtrömischen Papstbuches (Liber Pontificalis) u. dgl.

Herwegens Buch steht in engstem Zusammenhange mit diesen neuern Regeltextausgaben und mit den Regelforschungen eines Traube und Plenkers, deren Schriften gleichfalls zu den wissenschaftlichen Freuden des Benediktiners gehören. Wie bekannt, hat nämlich der geschichtskundige Abt von Maria Laach für die Zeichnung der geistigen Eigenart und des Charakters des hl. Benedikt als Hauptquelle ganz überwiegend den lange und feinfühlig befragten Text seiner Mönchsregel verwendet. Das in seiner Art unvergleichliche Benediktusleben Gregors d. Gr. tritt dagegen sehr zurück. Herwegen plante nicht eine dermals noch kaum mögliche wissenschaftliche Lebensgeschichte des abendländischen Mönchspatriarchen, sondern nur ein Charaktergemälde. Selbst für die Lebensgeschichte des Heiligen bleibt aber seine Regel eine Quelle und darum erscheint Herwegens Buch zugleich als Anregung und kostbare Vorarbeit für eine eigentliche Biographie.

Treffend hatte einst der vielverdiente Einsiedler Gelehrte P. Karl Brandes in seinem „Leben des heiligen Vaters Benedikt" (1858) bemerkt: „Für die Fernerstehenden fordert die Lebensbeschreibung, wie der hl. Gregor sie gibt, wesentlich eine Ergänzung,

---

[1] Der heilige Benedikt. Ein Charakterbild, gezeichnet von Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach. 3. Aufl. kl. 4° (IX u. 165 S.) Düsseldorf 1926, L. Schwann.

und diese finden wir zunächst und am besten und treuesten in der Regel des hl. Benedikt ... Jene Lebensbeschreibung und diese Regel sind nur zwei verschiedene Seiten des einen Lebensbildes, aber sie sind sehr merkwürdig von einander unterschieden. Was wir nämlich durch Gregor vom heiligen Benedikt wissen, stellt uns diesen als einen Mann dar, dessen Leben eine ununterbrochene Kette von Wundern bildet; ... tausend kleine Dinge werden von ihm ebenso wie die Durchschauung der Herzen, wie die Erweckung von Toten zu neuem Leben, wie die höchsten Contemplationen ... in den Bereich seines wunderbaren, tief mystischen Lebens hineingezogen ... Die andere Seite des Bildes, die der heilige Benedikt selbst durch die von ihm geschriebene Regel zeichnet, zeigt uns den bei aller Hoheit übernatürlicher Begabung rührig besonnenen Mann, der mit praktischer Tüchtigkeit allen Anforderungen des Lebens zu genügen weiß; wir erkennen hier mit Verwunderung eine ganz praktische Persönlichkeit. Dabei herrscht in seiner Regel auch nicht das leiseste Bestreben, seine Jünger in die außerordentlichen Bahnen mystischen Lebens einführen zu wollen" (S. XVII f.).

So wird bei dem Ziel und Vorgehen Abt Herwegens zum vornherein das Zurücktreten der im allgemeinen unmittelbar und mittelbar wohlverbürgten charismatischen Begnadigung und Wunderwirksamkeit des Heiligen gegenüber andern Beziehungen verständlich. Auf den ersten Blick mag an und für sich der Versuch überraschen, eine Römernatur wie die des hl. Benediktus ohne die Fülle der überlieferten Taten zu zeichnen. Ihrer etliche, die zu einem Seelengemälde viel beitragen, hat aber der umsichtige Maler genutzt. Doch zumeist berührt sich seine Seh- und Darstellungsart mit dem altklassischen Worte: „Rede, damit ich dich sehe." Und das Lauschen hat sich im Gesamtertrag als sehr fruchtbar erwiesen.

Die Worte des hl. Benediktus erschließen oft mehr als was sie äußern. Welche Gemeinschaftsfreude kündet schon das allererste überlieferte des jugendlichen Einsiedlers von Subiako an den gottgesandten Osterbesuch mit der Osterladung: „Ich weiß, daß Ostern ist, weil mir vergönnt ward, dich zu sehen." Auch das Gesetzbuch des Heiligen, das aber kein römisches, der Mitteilung innerer Beweggründe entratendes Paragraphenwerk darstellt, ist durchwirkt von solchen Worten. Bald offenbaren sie im Hintergrund diesen, bald jenen Zug des Denkens und Charakters. Gesammelt lassen sie in einem geübten Auge wohl ein Mosaikbild entstehen, wenn auch kein Portrait mit den feinsten verbindenden Übergangstönen. Weil das Wort des hl. Benediktus so lebendig ist, erscheint es immer wieder neu, und bei seiner Betrachtung tritt leicht immer wieder Neues in den Blickkreis, der bei dem einzelnen zudem von Anlage und Bildung her so verschieden ist.

Mitunter finden sich in nebensächlichen Abschnitten Enthüllungen von nirgends unmittelbar ausgesprochenen Leitgedanken. Wie beurkundet z. B. das 55. Kap. „Von der Kleider- und Schuhkammer der Brüder" einen männlichen, antiken Sinn für Maß und Würde: „Um Farbe und Stoffschwere der Kleider sollen sich die Mönche zwar nicht kümmern, dagegen muß der Abt selber für das richtige Maß sorgen, damit die Kleider denen, die sie tragen, ja nicht zu kurz seien, sondern gut passen." Das stimmt sehr wohl zum hl. Benediktus als genauem Klosterbauvermesser im 22. Kap. von Gregors Erzählung (subtiliter designavit). Ein andermal kommt im 40. Kap. vom Maß des Getränkes unerwartet reinst augustinische Anschauung von Gottes krönendem Lohn für seine eigene Gnadengabe zum Ausdruck: „Denen Gott verleiht, sich (des Weines) völlig zu enthalten, die sollen eines eigenen Lohnes gewiß sein." Über das augustinische Gepräge der praktischen Gnadenauffassung des hl. Benedikt, das Herwegen gelegentlich auch erwähnt, möchte man eine fertige Sonderbehandlung eines Ordenstheologen veröffentlicht wünschen. Dem Inhalt und der Form einiger Hauptlehren der Benediktusregel hat vorab P. Matthäus Rothenhäusler eindringende askesegeschichtliche Untersuchungen gewidmet. Seine viel mehr bietende als versprechende Schrift zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti (1912) dient an der Seite von Abt Ildefons Herwegens geschichtlichem Charakterbild wie weniges zur wissenschaftlichen und ernst erbauenden Einführung in die geistliche Schule des hei-

ligen Patriarchen der abendländischen Mönche. Es greift mehrmals auf diese vorausliegende Studie zurück, besonders in der Zeichnung des Gesetzgebers, die mit rechtsgeschichtlichem Sinn und Wissen vorgenommen ist.

Die Anlage und den Aufbau seines Benediktusbildes hat sein Schöpfer seit 1917 beibehalten. Auch sonst ist seit der zweiten Ausgabe (1919) nur wenig geändert. Das Buch wollte und will dem Leser „ein möglichst einfaches und einheitliches Kunstwerk" darbieten (2. Aufl. Vorwort). Ein solches lädt aber nicht leicht zu Abänderungen ein, wenn es einmal gelang. Obwohl auf vielen und spürbaren Quellen ruhend, war die erste Auflage aus künstlerischem Sauberkeitsgefühl ohne alle Belege und Anmerkungen gekommen. In den folgenden Auflagen sind sie hinter das eigentliche Bild gerückt. Man wird ihrer auch da gewahr und froh. Sie füllen nun über zwanzig Seiten und geben zum Teil weiterführende Winke; so z. B. in der 3. Aufl. „über den mystischen Einschlag der heiligen Regel" (S. 163). Der Beschauung entkeimte u. a. wohl auch das tiefe Wort „von der Sanftmut aus Gottesfurcht" im 66. Kap.

Diese dritte Auflage konnte der Verfasser an der Grabstätte des heiligen Vaters Benediktus als Weihe- und Ehrengabe niederlegen: dort, wo viel erhabene Kunst deutscher Seelen und Hände ihm ständig funkelt und huldigt. Von jenem Hochaltar und jener Christkönigsburg der „glücklichen Campagna" ist seit den Tagen des großen Gesegneten unermeßbarer Segen besonders für die Germanenwelt ausgegangen. Auch des Laacher Klostervaters ehrende Blätter dürften dort oben einen währenden Vatersegen gewonnen haben für die weite, schöne Sendung, die der Urheber ihnen wünscht: „Sie möchten in unseren bewegten Tagen suchenden Geistern eine Führergestalt vor Augen stellen auf den Weg des Friedens" (S. IX).

Sie wurde im Bergland von Nursia dem Westen in gärender Zeit geschenkt. Gemäß verbreiteter Annahme war es im Jahre 480: dem Jahr des gewaltsamen Todes des letzten, nur mehr schattenhaften weströmischen Kaisers Julius Nepos. Nach der festlichen Empfindung des beredten ersten heiligen Abtes Odo von Cluny (gest. 942) erschien und leuchtet der hl. Benediktus im Gottesreich als ein überragender geistlicher Heerführer und König. Im liturgischen und außerliturgischen Beten des mittelalterlichen Mönchtums wird überhaupt dem hl. Benediktus neben der Vater- und Meisterwürde mit beharrlichem Nachdruck die Führerstellung gleichsam als ein Merkmal beigelegt. Das lebt weiter in der geltenden Ordensliturgie der Benediktustage, und insbesondere ist das hohe Julifest mit seinem Wunderkranz jeweils ein „froher Tag des großen Führers".

P. Anselm Manser / Beuron.

Die Catholica Unio in Amerika

Das Glaubenswerk der Catholica Unio hat in den ersten Jahren seines Bestehens in den Vereinigten Staaten herrliche Erfolge erzielt und die Bewegung zur Wiedervereinigung im Glauben in ein ganz neues Stadium geführt.

Die Förderer des Werkes gingen von vornherein von dem Grundsatze aus, daß die endliche Lösung des schwierigen Unionsproblems ein Werk der Gnade Gottes sein müsse. Sie betrachteten es daher als ihre erste Aufgabe, einen Gebetskreuzzug in die Wege zu leiten. Viele Tausende von Priestern, Religiosen und Laien wurden dafür gewonnen, so daß heute aus vielen religiösen Kommunitäten, Gemeinden, Schulen, Familien und von seiten zahlreicher Einzelpersonen innige Gebete um die Wiedervereinigung im Glauben aufsteigen. Das edle Wort, das einmal ein Protestant gesprochen: „Die Einheit der Kirche kann nur erfüllt werden von einer Kirche, die auf den Knien liegt", ist zutreffend.

Eine zweite hochwichtige Aufgabe der Catholica Unio ist die Ausbildung von Priestern speziell für Rußland und die Sammlung von Mitteln für das geplante russische Seminar in Rom. Um dieses Ziel zu erreichen, ist es erforderlich, daß in jenen lateinischen und unierten Gemeinden, in denen die Sammlungen geschehen, über das Wiedervereinigungswerk aufklärend gepredigt und so das nötige Interesse dafür

geweckt werde. Denn für die weitaus größte Zahl der lateinischen Katholiken handelt es sich um ein ganz unbekanntes Gebiet. Bei dieser Aufklärungsarbeit wurde die Erfahrung gemacht, daß unsere Leute sich ganz leicht für diese großzügige Bewegung gewinnen lassen und für deren Förderung bereitwillig entsprechende Opfer bringen. P. Joseph Kreuter O. S. B. hat als Sekretär der Catholica Unio in wenigstens vierzig größeren und kleineren Gemeinden verschiedener Diözesen Nordamerikas bei allen Gottesdiensten aufklärende Vorträge über das Unionsproblem gehalten, zugleich zum Gebete dafür aufgefordert und Gaben gesammelt. Dasselbe tat er in einer Anzahl von Klöstern, Schulen und Vereinen. Der Präsident des Werkes, P. Augustin von Galen O.S.B., verfolgte denselben Plan. Nebenbei wurden zahlreiche aufklärende Artikel in allen katholischen englischen und deutschen Zeitungen und Zeitschriften des Landes veröffentlicht und große Mengen von Flugblättern über die Catholica Unio in Kirchen, Schulen und Vereinen verteilt. So dürfte heute wohl jeder Katholik des Landes, der seine Blätter liest, vom neuen Glaubenswerk gehört haben.

Eine Anzahl junger russischer Theologen konnten von der Catholica Unio in europäischen Seminarien unterhalten werden — dank der Freigebigkeit amerikanischer Katholiken. Etliche Freistellen für orientalische Seminaristen wurden für alle Zukunft gesichert. Dem Kinderhilfswerk für russische Flüchtlingsfamilien konnten Spenden zugeführt, armen Priestern Stipendien gesichert werden. Auch hat sich die Unio Catholica zum Ziele gesetzt, das geplante ruthenische Seminar in Philadelphia zur Heranbildung von Priestern für die beiden amerikanischen Diözesen des griechischen Ritus zu unterstützen. Eine weitere Aufgabe dieses Glaubenswerkes war es, die Katholiken des lateinischen Ritus mit denen der orientalischen Riten in Amerika in engere Berührung zu bringen, um so die bisher zwischen beiden Gruppen bestehende Kluft zu überbrücken. So hat P. Joseph Kreuter vor einigen Monaten die erste große Reunionsversammlung in St. Louis, Missouri abgehalten, an der neben Erzbischof J. J. Glennon-St. Louis und P. von Galen zahlreiche Welt- und Ordenspriester des lateinischen Ritus, auch Priester und Laien zweier orientalischen Riten der unierten und orthodoxen Kirche teilnahmen. Der Chor der griechisch-unierten Gemeinde von St. Louis gab dabei ein russisches Konzert. Der Geistliche einer großen bulgarischen Kolonie im benachbarten Staate Illinois hatte auf eigenen Antrieb hin eine offene Erklärung zugunsten der Wiedervereinigung in bulgarischer Sprache ausgearbeitet. Diese schöne Versammlung hat viel dazu beigetragen, daß heute ein freundschaftliches Verhältnis zwischen den Katholiken der verschiedenen Riten in der Stadt besteht. Die Mahnung Pius' XI. in seiner Enzyklika vom 12. November 1923 wird dadurch mehr und mehr beherzigt: „Die Katholiken des lateinischen Ritus sollten sich ausgibiger und gründlicher mit den Verhältnissen und Gebräuchen der Orientalen vertraut machen."

Beim großen Eucharistischen Kongreß in Chicago im Juni dieses Jahres nahmen auf besondere Einladung hin zahlreiche Priester und Laien des lateinischen Ritus an der feierlichen orientalischen Liturgie am dritten Tage des Kongresses und an den eigenen Versammlungen im Interesse des Unionsproblems teil. Groß war auch der Zudrang der Gläubigen zu der kleinen orientalischen Ausstellung, die P. Joseph Kreuter gelegentlich des Kongresses in Chicago veranstaltete. Auf dem bisher von dem Glaubenswerk der Catholica Unio betretenen Wege darf man hoffen, das große Unionsproblem schließlich seiner Lösung entgegenzuführen.

Auf Wunsch des Heiligen Stuhles wurden vor einer Woche die ersten Schritte getan, um die verschiedenen Organisationen, die sich in Amerika der Unionsaufgabe widmen, zu einer neuen, großen Vereinigung zu verschmelzen, die den Namen »Catholic Near East Welfare Association« führen soll. Die Catholica Unio wird unter den verschiedenen Abteilungen dieser Neugründung sich besonders mit der religiösen Wohlfahrt im nahen Osten befassen. Damit tritt die Unionsarbeit wieder in ein ganz neues Stadium. Mehr darüber in einer späteren Zuschrift.

P. Joseph Kreuter / Collegeville.

Die Tiere an der Krippe des Heilands

Unter all dem Zauber, mit dem Gemüt und Phantasie im Anschluß an die wenigen Angaben der Hl. Schrift die Weihnachtsgrippe umgeben haben, dürfen zwei Wesen nie fehlen: der Ochs und das Eselein. Selbst da, wo Armut oder Genügsamkeit die ganze Aufmachung an der Krippe noch so sehr vereinfachen, finden diese beiden Tiere immer noch ein Plätzchen. Und warum auch nicht! Hat ihnen doch gewissermaßen die Hl. Schrift selbst dort ihr Plätzchen angewiesen. So scheint es wenigstens. In Wirklichkeit freilich verhält sich die Sache etwas anders, und die ganze poetische Zusammenstellung beruht auf einer falschen Leseart und unrichtigen Auffassung einer Stelle beim Propheten Habakuk (3, 2), die dann mit einer anderen Stelle (Isaias 1, 3) in Zusammenhang gebracht wurde.

Im dritten Kapitel seiner großartigen Prophetie schildert Habakuk mit einer Sprache und Plastik, die uns beim Beten heute noch mächtig ergreift, das über Israel, dann aber besonders über Babylon hereinbrechende Strafgericht Gottes. Im zweiten Vers bittet er, Gott möge dieses Gericht bald ins Werk setzen; also fleht er: „Herr, ich vernahm die Kunde und fürchtete mich; Herr, in der Mitte der Jahre wirke dein Werk ...“ Für diese letzten Worte hat nun die griechische Übersetzung der Septuaginta: „Herr, in der Mitte zweier Wesen wirst du offenbar werden.“ Diese Übersetzung ist unrichtig und läßt sich ohne Schwierigkeit aus einer falschen Lesung bezw. Punktierung des hebräischen Textes erklären. Gleichwohl hat gerade diese Leseart in die Liturgie Aufnahme gefunden. Wir begegnen ihr z. B. am Karfreitag in der sog. Missa praesanctificatorum. Dort heißt es im Traktus nach der ersten Lesung: „Herr, ich habe geschaut dein Werk und erbebe. Inmitten zweier Wesen offenbarst du dich; wenn die Jahre herannahen, wirst du erkannt werden.“ Hier ist klar, wer unter diesen beiden Wesen gemeint ist. Es handelt sich um die Schilderung des furchtbaren Karfreitagsdramas auf dem Kalvarienberg, und da können im Sinne der Liturgie nur die beiden Schächer in Frage kommen, zwischen denen der Heiland gekreuzigt wurde.

Wie nun die Leseart: „Inmitten zweier Wesen wirst du offenbar werden“ den Anlaß gegeben hat, die Worte auf den Heiland, zwischen den beiden Schächern am Kreuze hängend, anzuwenden, so ist der Text auch in gleicher Weise auf den Heiland in der Krippe bezogen worden. Und wie in einem Fall der geschichtliche Vorgang der Kreuzigung, d. h. die Tatsache, daß der Heiland „inmitten zweier“ (Schächer) gekreuzigt wurde, zur näheren Bestimmung jener „zwei Wesen“ führte, so hat in der Geschichte der Geburt des Herrn die Isaiasstelle (1, 3) zu ihrer näheren Bestimmung geführt. Bei Isaias heißt es nämlich: „Der Ochs erkennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel aber erkennt mich nicht und mein Volk hat keinen Verstand.“ Hier sind also „die beiden Wesen“ Ochs und Esel, die ihren Herrn, näherhin — in der Anwendung der Stelle — den Heiland in der Krippe erkennen, zwischen denen er sich der Welt offenbart.

Die Verwendung der beiden Texte in dem eben ausgeführten Sinn ist sehr alt. Sie findet sich zwar nicht direkt bei den Vätern, aber bereits in dem aus dem fünften wenn nicht schon vierten Jahrhundert stammenden apokryphen Evangelium des Matthäus. Dort lesen wir im 14. Kapitel also: „Am dritten Tag nach der Geburt verließ Maria die Grotte und trat in einen Stall. Dort legte sie das Kind nieder in der Krippe und Ochs und Esel beteten es an. So erfüllte sich, was durch den Propheten Isaias vorhergesagt war: ‚der Ochs erkennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn‘. Diese Tiere also, die das Kind in ihrer Mitte hatten, beteten es ohne Unterlaß an. So erfüllte sich dann auch, was durch den Mund des Propheten Habakuk vorhergesagt war: ‚inmitten zweier Wesen wirst du offenbar werden‘. An jenem Orte verweilten Joseph und Maria drei Tage.“ Die Legende hat sich durch alle Jahrhunderte erhalten und ihren Ausdruck gefunden an der Krippe des Herrn. Sie ging auch schon sehr frühe in die Kunst über. Im Lateranmuseum findet sich aus annähernd derselben Zeit ein Sarkophagfragment, auf dem die Geburt Christi

genau in dieser Weise dargestellt ist. Von links her eilen die drei Weisen zur Krippe. Vor der Krippe, unter einem offenen Stall, stehen Ochs und Esel, dahinter der hl. Joseph, bartlos und jugendlich, sowie Maria.

Ist nun auch diese Zusammenstellung von Ochs und Esel an der Krippe des Herrn mehr willkürlich und durch keinen Text der Hl. Schrift begründet, so hat sie gleichwohl einen tiefen Sinn. Die beiden Tiere bilden in dem nun einmal tatsächlich durch die Legende gegebenen Zusammenhang mit Isaias 1, 3 an der Krippe des Herrn nicht nur ein phantasiereiches Krippenstück, sie sind auch für viele Christen eine ernste Predigt. Zu Eingang der Prophetie des Buches Isaias beklagt sich Jahve durch den Mund des Propheten also: „Höret, ihr Himmel; horche auf, o Erde, denn Jahve spricht: ‚Kinder habe ich ernährt und großgezogen, sie aber haben mich verschmäht'." Und um nun die ganze Treulosigkeit und Niedrigkeit seines Volkes zu kennzeichnen, fährt der Prophet mit dem Bilde fort: „Der Ochs erkennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel aber erkennt mich nicht und mein Volk hat keinen Verstand." Das sind Worte, die eine furchtbare Anklage gegen das Gottesvolk enthalten. Es steht in seiner Gesinnung und in seinem Verhalten Jahve gegenüber tiefer als Ochs und Esel, stumpfsinnige Tiere. Es ist bezeichnend, daß der Prophet gerade diese beiden Tiere gewählt hat und nicht etwa das Pferd oder den treuen Wächter des Hauses, den Hund. Diese letzteren Tiere sind bekanntlich unter allen Haustieren die treuesten und klügsten; aber ein Ochs bleibt eben ein Ochs und ein Esel ein Esel! Und doch, kommt der Herr in den Stall, so schauen sie nach ihm um, kennen seine Stimme, seinen Schritt. Und haben sie nach getaner Arbeit Hunger und Durst, so suchen sie die Krippe ihres Herrn auf und wissen, daß er ihnen die nötige Nahrung gibt. Israel aber, das Volk Gottes, steht ungleich tiefer. Es erkennt seinen Herrn nicht, oder besser, es will ihn nicht mehr erkennen, der doch nicht nur sein Besitzer ist, sondern sein Vater; denn Israel ist ja „der Sohn", den er großgezogen. Es kümmert sich nicht mehr um Jahve, seinen Gott, als hätte es mit ihm nie etwas zu tun gehabt. Es weiß nicht mehr, daß er es einst aus tausend Völkern auserwählte und führte wie sein Kind, behütete wie seinen Augapfel; daß es sich durch Jahrhunderte satt gegessen, geistig und materiell, an der Krippe seines Herrn.

Die Sprache dieser beiden Tiere an der Krippe des neugeborenen Heilandes ist in dem dargelegten Zusammenhang mit Isaias 1, 3 deutlich genug; sie ist verständlich für alle Jahrhunderte. Würde nicht der Prophet in gleicher Weise und vielleicht noch viel schärfer seine Stimme erheben, wenn er heute durch die Welt ginge? Viele zünden am heiligen Abend ihren Weihnachtsbaum an, ohne seine christliche Bedeutung überhaupt noch zu ahnen. Ungezählten sind diese Tage, da sich die größte Liebe Gottes zu den Menschen offenbarte, nur wieder eine willkommene Gelegenheit zu Vergnügen und Ausschweifung; sie denken wie Ochs und Esel überhaupt nicht mehr höher, als ihre lüsternen Sinne reichen. Auch denen gilt die stumme Predigt, die einst die Bedeutung der heiligen Weihnacht erkannten und im Kindesglauben das Gotteskind in der Krippe erfaßten, sich auch lange an der Krippe des Herrn nährten, aber in Kälte und Gleichgültigkeit diesen kindlichen Glauben verloren haben. Ja, selbst für jene hat dieses Paar Tiere an der Krippe einen Sinn, die den heiligen Weihnachtsglauben noch besitzen, das Fest der heiligen Weihnacht aber nur äußerlich mitfeiern, nicht innerlich in der Gnade. Hätten sie das Geheimnis der Liebe in der Krippe wirklich erfaßt, so müßten sie die Einladung des Kindleins verstehen, das seine Ärmchen ausstreckt und allen sein hohes Weihnachtsgeschenk geben will, die Kindschaft Gottes in der Gnade.

„Hört ihr Himmel, horche auf, o Erde; Söhne habe ich mir ernährt und großgezogen; sie aber haben mich verschmäht. Der Ochs erkennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel aber erkennt mich nicht, und mein Volk hat keinen Verstand." Das ist die stumm-beredte Predigt, die diese beiden Tiere an der Krippe uns allen halten.

P. Athanasius Miller / Beuron-Rom.

Bücherschau

Theologie und Philosophie

S. Thomae Aquinatis in Aristotelis Librum de Anima Commentarium. Editio recentissima cura ac studio P. F. Angeli M. Pirotta O. P. Turin 1925, Marietti. gr. 8° (XII und 307 S.) L. 15.—

Zu den bedeutendsten Leistungen des hl. Thomas gehören die Aristoteleskommentare. Aus der handlichen Turiner Thomasausgabe liegt hier die Erklärung zu den drei Büchern über die Seele vor. Diese Ausgabe ist ein erwünschtes Hilfsmittel zum Studium des Aristoteles wie des hl. Thomas. Sie bietet die von Thomas veranlaßte und benutzte lateinische Übersetzung des Aristoteles durch Wilhelm von Moerbeke mit jeweiliger Angabe von Seite und Zeilen der Bekkerschen Ausgabe des griechischen Textes, so daß der Vergleich mit dem Original keine Mühe macht. Der Text des Kommentars selbst beansprucht nicht, neue kritische Arbeit zu sein, sondern gibt in sauberem Druck die geläufige Gestalt. Durch mehr oder weniger häufige Anwendung von Kursivdruck wird der Überblick über den Gedankenfortschritt in der Erklärung angenehm erleichtert. Die einzelnen Lesungen sind in kurze Abschnitte zerlegt, auf welche sorgfältige, ungemein übersichtliche Überblicke verweisen. Den Gebrauch erleichtert ferner ein alphabetisches Sach- und Ausdrucksregister, sowie ein Verzeichnis der Überschriften der Lesungen. — Möge diese neue Ausgabe viele zu ernstem Studium solcher Meister des philosophischen Gedankens, wie Thomas und Aristoteles es sind, hingeleiten. Es ist wichtig, daß die studierende Jugend über die bloßen Kompendien hinaus an die Werke der großen Denker selbst geführt werde: das wird auch heute noch vielfach übersehen!

Grabmann, Dr. Martin / Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. 5. vom Verf. verb. Auflage. [Sammlung Kösel]. München 1926, Kösel & Pustet. kl. 8° (172 S.) Geb. M. 2.—

Dies schöne Büchlein hat sich als Hilfsmittel für ein erstes Bekanntwerden mit dem hl. Thomas und seiner Lehre gut bewährt. Sein erster Teil macht mit Leben, Persönlichkeit, schriftstellerischer Leistung des Aquinaten vertraut und zeigt die geschichtliche Herkunft wie Auswirkung seiner Lehre. Der größere zweite Teil stellt die Grundgedanken der philosophischen Lehre des hl. Thomas bündig dar, bietet kurze Ausblicke auf die Theologie und schließt mit Winken für ein wissenschaftliches Studium des englischen Lehrers. Ein solches Studium kann und will das Büchlein nicht ersetzen, vielmehr will es dazu locken. Denn nur auf dem Wege ernsten Studiums kann ganz verstanden werden, was an thomistischen Lehrgedanken in dem Bändchen geboten wird. Auch dem mit den Werken des großen Lehrers schon Vertrauten hat die kleine Schrift manches zu sagen über die geschichtliche Voraussetzung des Denkens des Heiligen. Wertvoll ist die bequeme, übersichtliche Zusammenstellung der sicher echten Schriften des mittelalterlichen Meisters: es steht viel Unechtes in den landläufigen Ausgaben, und oft genug wird auch heute noch in wissenschaftlichen Werken Unechtes als echt zitiert; da ist man froh um die Angaben eines Fachmannes wie Grabmann. Auch das siebenseitige Literaturverzeichnis am Schlusse ist eine willkommene Beigabe für den Studiumbeflissenen. Möge diese reichhaltige Schrift weiterhin manche zu Thomas hinführen.

P. Daniel Feuling / Beuron-Salzburg.

Schmid, P. Karl O. S. B. / Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften. Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. 8° (VII u. 356 S.) Engelberg 1925, Verlag der Stiftsschule.

Mit wahrer Befriedigung folgt man den Ausführungen des gelehrten Verfassers, da er sich von Anfang an zur Methode des Aquinaten bekennt. Er bemerkt mit Recht: „Bei der Freiheit zeigt sich klarer als anderswo, welchen Einfluß auch die Methode auf das Ergebnis der Forschung

hat. Hier aber offenbart sich der hl. Thomas als wahrer Theologe. Immer erhebt er seinen Adlerblick zuerst zu den reinen Firnen der Gottheit ... Andererseits ist es wieder der Freiheitsbegriff, bei dessen schärferer Fassung ... die verderblichen Konsequenzen einer Methode zu Tage treten, die ... den kleinen, gebrechlichen Menschen zum Maß aller Dinge macht" (S. 8f.).

Verf. legt die Grundlagen zur Erfassung der menschlichen Freiheit, indem er ganz im Sinne des hl. Thomas zum Urbild der Freiheit in Gott emporsteigt. Nach der eingehenden Untersuchung der Natur der menschlichen Freiheit entwickelt er mit großem Geschick und feinem pädagogischen Takt „Die Stufen im Werdegang der menschlichen Freiheit" in der Ordnung der Natur (Kindesalter, Knabenalter, Jünglingsalter) und der Gnade (das natürliche Ideal, Übernatur, Erbsünde). In zwei weiteren Kapiteln wird der Einfluß des sinnlichen Strebens auf den freien menschlichen Willen und die Wirkung dieses Einflusses auf die Freiheit und Verantwortlichkeit dargetan. So vermag P. Schmid an die schwierige Frage über die moralische Beurteilung der menschlichen Handlungen heranzutreten und sich mit dem psychologischen und sozialen Determinismus auseinanderzusetzen. Höchst instruktiv ist das letzte Kapitel: Positive Konsequenzen. Gnade und eigenes sittliches Schaffen führen die menschliche Freiheit zur höchsten Vollendung und machen so aus dem Handelnden eine ganze Persönlichkeit. Wie die physische, substanzielle Persönlichkeit die Wurzel der Freiheit bildet, so bringt diese in ihrem Werden und Wachsen den keimhaft grundgelegten Charakter zur Entfaltung und zu einer vollentwickelten Persönlichkeit, zu einem vollentwickelten Ebenbild Gottes.

Das gediegene Werk verdient die vollste Anerkennung und Beachtung nicht bloß der Theologen von Fach, sondern vornehmlich auch der Erzieher, Asketen und Seelsorger. Es will freilich studiert, nicht bloß gelesen sein. Ist es doch kein ephemeres Werk, sondern ein glänzender Beweis für die Fruchtbarkeit eines wahren, tiefen Thomasstudiums und zugleich eine warme Empfehlung der gesunden Art, in welcher die Dominikaner der katholischen Universität in Fribourg die jungen Theologen in das Studium des hl. Thomas einführen, ein unvergängliches Hin zu Thomas.

P. Benedikt Baur / Beuron-Salzburg.

Odenwald, Lic. Theodor / A. E. Biedermann in der neuen Theologie. gr. 8° (VIII u. 112 S.) Leipzig 1924, Hinrichs.

Der Züricher Theologe August Emmanuel Biedermann muß philosophiegeschichtlich in jene Richtung der Hegelschen Schule eingereiht werden, die noch bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts Einfluß auf die Religionsphilosophie hatte. Zwar lehnte Biedermann die Weltanschauungskonstruktion und die Begriffsdialektik Hegels ab, aber den Gedanken griff er auf, daß vernünftiges Denken als das schöpferische Wesen der Dinge eben das Vernünftige in allem, was ist, begreifen könne. Nach ihm wirken im Gottesbegriff zwei Momente: die Unendlichkeit und die Geistigkeit. Persönlichkeit dagegen kann Gott nicht zugeschrieben werden. Die Geschichtsschreibung der protestantischen Theologie zählte das Werk Biedermanns zu den Petrefakten. Der Verfasser unternimmt es zu zeigen, daß die Bedeutung Biedermanns nicht darin sich erschöpft, daß er ein Nachzügler Hegels ist, sondern daß seine Theologie entwicklungsfähige Momente enthält. Wie in seinem früheren Werk über „Das Religionsproblem bei Friedrich Nietzsche" versteht er es, mit methodischer Schärfe und logischer Klarheit die theologische Gedankenwelt Biedermanns in ihre wesentlichen und bedeutungsvollen Faktoren auseinanderzulegen. Nie verläßt er die gerade Linie der Sachlichkeit und des parteifreien Urteils.

Rehmke, Joh. / Die philosophische Erbsünde und Was bin ich? 12° (103 S.) Marburg 1924, Elwert.

Rehmke gehört zu jenen Erkenntnistheoretikern, die positivistisch gerichtet sind. Hier will er in zwei Abhandlungen den Weg zur Philosophie als Wissenschaft weisen. Er steht Gefahr im Verzug. Vieles maße sich heute den Namen Philosophie an, das alles eher als Wissenschaft, im besten Fall Dichtung sei. So sehr wir das Bestreben des Verfassers begrüßen, so können wir doch leise Zweifel nicht unterdrücken, ob sein Positivismus allein den Namen Philosophie verdient. Aere peren-

nior steht die Philosophia perennis da. Unter philosophischer Erbsünde versteht Rehmke die Meinung, „daß der Mensch, diese psychophysische Einheit, ein Einzelwesen sei" (21). Seine Auffassung ist in der Antwort auf die Frage: Was bin ich? niedergelegt: „Ich bin eine menschliche, d. h. in der Wirkenseinheit ‚Mensch' mit einem Leib vereinte Seele." Wir sollen uns rein als Geister und als ortlose Einzelwesen fühlen. — Es ist nicht bloß gegen unsere innere Erfahrung, sondern führte auch zu groben Widersprüchen, wollte man die Lehre des Verfassers gelten lassen. Da ist denn doch die aristotelisch-thomistische Lehre von der anima forma corporis, die die Selbständigkeit der geistigen Seele nicht ausschließt, eine bessere Lösung.

Funke, Dr. H. / Philosophie und Weltanschauung. Skizzen zur Einführung in das Studium der Philosophie und zur philosophischen Orientierung für weitere gebildete Kreise. 5. Aufl. gr. 8° (X u. 160 S.) Werl i. W., A. Stein.

Der Verfasser geht von dem an sich richtigen Gedanken aus, daß der moderne Mensch, von Zeit zu Zeit wenigstens, Ruhe und Sammlung braucht. Sie könne ihm aber nur aus einer wahren und befriedigenden Weltanschauung kommen. Die moderne Gesellschaft hätte sich der Führung des Christentums entzogen, das früheren Jahrhunderten Stab und Stütze war. Man suche bei der Philosophie seine Zuflucht. Die philosophische Literatur unserer Tage sei so beschaffen, daß sie eine nicht unbedeutende Vorbildung zu ihrem Verständnis voraussetze. Es fehle die Allgemeinverständlichkeit. Diese Lücke ausfüllen zu helfen, ist die löbliche Absicht des Verfassers. Und wir dürfen es gleich sagen: er hat sie gut verwirklicht. Mit großer Sympathie folgt man seinen Gedankengängen. Ungesucht münden sie ein in die christliche Weltanschauung der philosophia perennis. Ihr stellt er die anderen philophischen Richtungen der Gegenwart gegenüber und versteht es trefflich, ihre schwachen Punkte aufzudecken.

Allen, die philosophisch interessiert sind, ohne sich fachmäßig der Philosophie widmen zu können, sei das Buch angelegentlichst empfohlen. Es wird ihnen gute Dienste leisten in ihrem Streben nach einer philosophisch begründeten Weltanschauung.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Geistiges und soziales Leben

Donat, Jos., S. J. / Die Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben. 3. Aufl. (Anast. Neudruck). gr. 8° (XII u. 520 S.) Innsbruck, F. Rauch. M. 8.—; geb. M. 10.—

Das sonst ausgezeichnete Werk hat leider den großen Mangel, daß es ein anastatischer Neudruck der zweiten Auflage aus dem Jahre 1911 ist. Bei einem Werk, das den Untertitel führt: E i n G a n g d u r c h d a s m o d e r n e G e i s t e s l e b e n, dürfen die letzten fünfzehn Jahre mit ihren wesentlichen Änderungen und vielfachen Umwälzungen auf den verschiedensten Gebieten nicht unberücksichtigt bleiben. Der grundlegende Mangel macht sich denn auch in dem Buche immer wieder geltend. Man verlangt förmlich darnach, statt der immer wiederkehrenden Namen Kant und Paulsen auch einmal die Modernen, z. B. Husserl, Scheler usw. angeführt zu sehen.

Wir bedauern den Mangel gerade wegen der Gediegenheit der prinzipiellen Ausführungen. Die Anschauungen, die D. vertritt, sind kerngesund und können viel beitragen zur Gesundung des modernen Menschen. Wir wünschen also, daß der Verf. recht bald in einer wirklichen Neubearbeitung auch dem modernsten Geistesleben Rechnung trägt; sie dürfte dann etwas konzentrischer gefaßt sein und könnte dadurch bedeutend kürzer werden.

P. Justinus Albrecht / Grüssau.

Annuario dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. Anno academico 1924—1925, IV. dalla fondazione, I. dal giuridico riconoscimento. gr. 8° (VIII und 489 S.) Milano, Società editrice »Vita e Pensiero«.

Wir behalten es uns vor, in einem längeren Aufsatz über die katholische Universität in Mailand und ihre wissenschaftliche Tätigkeit zu berichten. Hier sei nur auf den umfangreichen und ebenso inhaltsreichen Jahresbericht hingewiesen, der uns für die beiden Semester 1924—1925 vorliegt. Man staunt über das rege wissenschaftliche Leben und die gewalige Ent-

wicklung, die das Werk unter der Leitung seines Rektors, P. Gemelli O. F. M., bisher genommen hat. Beweis dafür sind die wissenschaftlichen Veröffentlichungen, die bisher erschienen und in einer Sammlung unter dem Titel laufen: Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. Die Sammlung selber zerfällt wiederum, je nach den verschiedenen Wissensgebieten, in Unterabteilungen. Es sind hauptsächlich experimentalpsychologische Arbeiten vertreten, wertvolle Beiträge, die bei den Psychologen aller Anerkennung begegnen werden. Wir können nur wünschen, daß sich die Mailänder katholische Universität zu hoher Blüte entfalte, zum Ruhm der katholischen Wissenschaft und Kirche.

Ganivet, Angel / Spanische Weltanschauung und Weltstellung. Übers. von A. Haas. gr. 8° (VIII u. 156 S.) München, G. Müller.

Die Spanier sind ein sympathisches Volk. Ihr Land war das der Ritter und der Heiligen. Soll man annehmen müssen, daß dieses Land etwa seine Rolle ausgespielt hat im Konzert der europäischen Nationen? Der Verfasser dieser Schrift ist anderer Meinung. Er verdient gehört zu werden; denn er ist selber Spanier, der die Verhältnisse und die Möglichkeiten seines Landes kennt. Als glühender Patriot und mit dem Feuer, dessen ein Südländer fähig ist, spricht er sich für die nationale Wiedererneuerung seines Landes aus. Er machte sich die bekannte moderne Formel zu eigen und übertrug sie auf sein Heimatland: Spanien den Spaniern. Als entschiedener Gegner aller auswärtigen Unternehmungen, seien sie friedlicher oder kriegerischer Art, will er alle Kraft auf das eigene Land im Innern konzentriert sehen. Nach Abschaffung aller Privilegien soll eine Agrarreform durchgeführt, der Reichtum des Landes nationalisiert werden. Der in Spanien mächtige Regionalismus soll der Liebe zum gemeinsamen Vaterland Platz machen, Kunst und Literatur sollen in ihrem Individualismus gepflegt, Europäisierung in dem Sinn durchgeführt werden, daß alle Errungenschaften europäischer Zivilisation in die spanische Kultur und Eigenart aufgenommen werden. Die bodenständige Weltanschauung, aus der Spanien erneuert werden soll, ist nach Ganivet der Stoizismus des großen spanischen Römers Seneka. Diesen sieht er als den reinsten Ausdruck der spanischen Psyche an. Mit Stolz in der Seele fühlte er sich immer als Nachkomme und Landsmann Senekas, dem er sogar noch im Tode gleichen wollte.

Es ist interessant, dem Verfasser in seinen psychologischen Analysen der modernen spanischen Seele zu folgen. Darin entfaltet er ein beinahe geniales Können. Seine Muttersprache beherrscht er mit Meisterschaft. Umso mehr muß man sich wundern, daß er der katholischen Religion kaum Beachtung schenkt. Denn denken wir die katholische Religion aus Spanien weg, dann ist Spanien nicht mehr Spanien. Das goldene Zeitalter Spaniens in Politik, Kunst, Wissenschaft und Religion trägt wesenhaft das Gepräge des Katholischen. Es dürfte sehr schwer sein, gerade in den religiösen Schriftstellern Spaniens, z. B. bei einer hl. Theresia oder bei Johannes vom Kreuz, auch nur Spuren von Seneka zu entdecken. So ging der Genius Ganivets von vornherein falsche Wege, die schließlich in einem traurigen Sterben endeten. Wer Spanien wirklich wohl will, wird eine Wiedererneuerung aus dem Geist Senekas für ausgeschlossen halten. Nur durch den Geist des katholischen Rittertums, der Spanien einst groß machte, wird es wieder zur Größe erstehen.

Peters, K. Gust. / Um die Seelen der Asozialen. Beiträge zur Lösung im pädagogischen und wohlfahrtspflegerischen Sinne. kl. 8° (XI u. 140 S.) Freiburg i. Br. 1926, Caritasverlag. Gzl. M. 4.70

Ein Bild von erschütternder Tragik rollt der Verfasser vor uns auf: Die Scharen der „Haltlosen" und „Heimatlosen". Sie sind aus unserem Geschlecht, und doch aus der Gemeinschaft gleichsam verstoßen und geächtet. Wenn Christus an der sündigen Menschheit nicht verzweifelte, sondern kam, zu suchen und zu retten, was verloren war, dürfen wir dann diese Ärmsten einfach dem Verderben und dem Untergang überlassen? Gott sei Dank! Wie zu allen Zeiten, so gibt es auch heute noch Priester, Ordensleute und Laien, die aus Heilandsliebe sich verzehren, um den Haltlosen wieder einen Halt und den Heimatlosen wieder eine Heimat

zu geben. Ein solcher Priester spricht hier als Verfasser zu uns. Weil er die innere und äußere Not der „Asozialen", der Gemeinschaftsgeächteten in selbstlosem, liebedrängendem Priesterherzen miterlebte und mitempfand, darum kann er das schwierige Problem in so packender Anschaulichkeit darstellen und so zielsicher Wege zu seiner Lösung weisen. Möchten seine Worte allüberall lebhaften Widerhall finden! Mit besonderem Interesse folgen wir ihm nach dem stillen Bethanien bei Venlo. Dort schuf der edle Priester Lataste auf holländischem Boden ein klösterliches Heim, in dem gefallene Mädchen die Möglichkeit haben, als Oblatinnen mit den Ordensfrauen eine Lebensgemeinschaft zu führen. Für den Psychologen und Pädagogen bietet das Buch reiche Anregung. Es ist ein treffliches Handbuch für die karitativ und sozial Tätigen, ein Orientierungsbuch für alle, denen das seelische und körperliche Wohl ihrer gemeinschaftsentwurzelten Mitmenschen am Herzen liegt.

Cremer, Dr. E. / Die wirtschaftlichen Grundursachen der Weltnot und die natürliche Art ihrer Heilung. gr. 8° (80 S.) Paderborn 1925, Junfermann.

Der Verfasser dieser tief schürfenden Schrift rührt an letzte Wurzeln der Weltnot, unter der die Gegenwart seufzt. Sie sind tatsächlich wirtschaftlicher Natur. Wie der Leib die Unterlage für die Seele bildet, so ruht auf dem Wirtschaftsleben unsere Geisteskultur. Alles hängt davon ab, in welchem Verhältnis beide Faktoren zueinander stehen. An sich muß das Wirtschaftsleben den geistigen Werten untergeordnet sein. Leider aber waren Wirtschaft und Technik und äußere Errungenschaften lange der Tagesgötze, dem alles huldigen mußte und dem — das ist das Furchtbarste — selbst die Würde des Menschen geopfert wurde, da man diesen nur als wirtschaftliche Arbeitskraft wertete. Daraus erwuchs langsam, drohend die entsetzliche Katastrophe, die im Weltkrieg zum Ausbruch kam. Mit Recht erhebt darum der Verfasser den Ruf der Rückkehr zur wahren Menschenwürde, zur solidarischen Gemeinschaft, zum Geistigen im Menschen bis zu den obersten Stufen, die sich im mystischen Leben erschließen. Kann man sich zwei größere Gegensätze denken als den homo oeconomicus von heute und den homo mysticus? Und doch wurzeln beide in derselben unteilbaren Menschennatur. Es muß also eine organische Verbindung zwischen beiden geben, das Wirtschaftliche auf das Geistige hingeordnet werden.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Biographie und Geschichte

Brentano, M. R. O. S. B. Wie Gott mich rief. Mein Weg vom Protestantismus in die Schule St. Benedikts. Mit Titelbild. 2. u. 3. Aufl. 8° (XII u. 340 S.) Freiburg 1926, Herder. Gzl. M. 6.50

Wenn eine Deutsch-Russin, in Moskau geboren und protestantisch getauft, auf Gütern in Kurland und im lettischen Libau erzogen, daselbst sich als Lehrerin betätigt, durch Postkartentausch mit einem Wiener Ingenieur bekannt wird, den sie heiratet, von da an in Wien lebt, nach kurzer, glücklicher Ehe den Mann verliert, in der Tragik des Lebens Gott wiederfindet und zur katholischen Mutterkirche zurückkehrt, durch Schriftstellern ihr Brot verdient, dann jahrelang sich sozial betätigt, dabei mit prächtigen Menschen aus allen, auch höchsten Ständen bekannt wird und verkehrt und schließlich, schon fünfzigjährig, in ein geschlossenes Kloster eintritt — und ausharrt, gleichsam nochmals von neuem anfängt, so ist es klar, daß wir jemand vor uns haben, dessen Weg von der Vorsehung mit besonderer Liebe bezeichnet wurde. Allerdings floß katholisches Blut in den Adern der jungen Frau: ihre Großmutter väterlicherseits, eine Französin, war katholischen Bekenntnisses und dazu eine Künstlerin. Ihr starkes Temperament wurde durch eine solide Erziehung gezügelt und so wirklich fruchtbar gemacht, ohne daß beste Kräfte verpufften. In den Reifejahren war sie ein lernbegieriges, etwas kühles, manchmal rücksichtsloses Mädchen mit großem Drang nach Selbständigkeit. Angeleitet durch eine gut bürgerliche Tante lernte sie aber neben allerhand nötigem und unnötigem Schulwissen auch Kochen und Haushalten und verstand, was nicht unwichtig ist, sich rechtzeitig zu verlieben. Also im großen ganzen ein recht glücklich geartetes Menschenkind, das fast von selbst den Weg durchs Leben finden mußte.

Wenn nun so ein tüchtiger und reichbegabter Mensch den Weg zu Gott und zur Kirche, ja zum Kloster findet, so muß seine Lebensgeschichte notwendig lebhaftes Interesse wecken, besonders wenn sie so geschrieben ist, wie Frau Raphaela Brentano es vermochte. Diesem oder jenem mag das Buch teilweise etwas breit vorkommen, so z. B. die Geschichte der katholischen Reichs-Frauen-Organisation, die mir etwas zuviel Bericht zu sein scheint. Aber was der eine streichen möchte, billigt der andere, und so will ich nichts gesagt haben.

Wer gut zu lesen versteht, wird aus diesem Buche vieles lernen, vor allem das eine Wichtige, das eigene Leben auf Gott- und geordnetes Selbstvertrauen aufzubauen. — Der Verlag hat das inhaltsreiche Buch recht ansprechend ausgestattet.

P. Willibrord Verkade / Beuron.

Vonderau, Prof. Dr. Jos. / Die Ausgrabungen an der Stiftskirche zu Hersfeld in den Jahren 1921 und 1922. [Erste Veröffentl. des Hersfelder Gesch.-Vereins, zugleich achtzehnte des Fuldaer Gesch.-Vereins]. Mit 6 Plänen, 6 Text-Skizzen und 61 Abb. auf 16 Taf. gr. 4° (56 S.) Fulda 1925, Aktiendruckerei. M. 10.—

Die Erforschung der großen Schwesterabteien der Buchonia, Fulda und Hersfeld, ist entsprechend ihrer Bedeutung für die deutsche Geschichte des Frühmittelalters ständig in bestem Fortgang begriffen. Nach den Ausgrabungen am Dome zu Fulda, worüber Verfasser in der 16. und 17. Veröffentlichung des Fuldaer Geschichtsvereins 1919 und 1924 berichtet, hat er nun auch die großartige, von den Franzosen im Jahre 1761 geschaffene Ruine des Hersfelder Münsters mit dem Spaten erschlossen. Diese vorbildlichen Bodenforschungen führten zu der Feststellung von zwei kleinen und zwei großen frühmittelalterlichen Kirchen. Das wichtigste Ergebnis ist das Verhältnis der umfangreichen Münster aus der Mitte des elften und neunten Jahrhunderts. Der Neubau von 1038 steht mit Ausnahme des Westwerkes und des östlichen Presbyteriums ganz auf den Fluchtlinien der karolingischen Kirche von 831. Daraus ergibt sich die engste Verwandtschaft zwischen der Hersfelder und der Fuldaer Abteikirche, welche von Abt Eigil aufgeführt, bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts bestand. Nur waren die gleichartigen Teile hier und dort anders orientiert. Es handelt sich um sehr stattliche Säulenbasiliken von 84 m Gesamtlänge und 31 m Langhausbreite. Dazu kamen die ausnahmsweise 56 m langen Querhäuser, die auf das römische Vorbild von St. Peter zurückgehen. Und wie hier Lang- und Querhaus in der Länge gleich sind, so auch in Hersfeld. Dieselbe Regel befolgen die Dome von Mainz (975) und Würzburg (1042) und die Klosterkirchen von Laach (1093), Klosterrath (1108) und andere frühmittelalterliche Bauwerke. Solche und ähnliche kunstgeschichtliche Parallelen überläßt der Verfasser dem Leser. Dafür hat er umso mehr Gewicht darauf gelegt, den ganzen Verlauf der Ausgrabungen sorgfältig zu beschreiben und in photographischen Abbildungen vorzuführen, die eine förmliche methodische Anleitung zu ähnlichen Unternehmungen enthalten.

P. Adalbert Schippers / Maria Laach.

Reimers, Dr. Heinrich / Ostfriesland bis zum Aussterben seines Fürstenhauses. kl. 8° (VI u. 266 S.) Bremen 1925, Friesen-Verlag.

Der Verfasser, heute vielleicht der beste Kenner der ostfriesischen Vergangenheit, bietet hier eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte seiner engeren Heimat bis zum Aussterben des Fürstenhauses. Nicht ohne innere Teilnahme am Schicksal des tapferen, begabten und freiheitsliebenden Stammes der Friesen folgt man den klaren, von großer Sachlichkeit und Bestimmtheit des Urteiles getragenen Darlegungen. Wir werden Zeugen, wie ein reiches religiöses und kirchliches Leben in Ostfriesland sich entfaltet. Zahlreiche Klöster, die in der Ordensgeschichte ehrenvoll genannt werden, erstehen dort. Anders wurde es, als die Reformation ihren Einzug hielt. Es verdient Anerkennung, daß der Verfasser, von Beruf protestantischer Pastor, in der Darstellung gerade dieser Geschichtsperiode mit größter Sachlichkeit, vornehmem und ruhigem Urteil gegenüber der katholischen Vergangenheit vorgeht. Auch sonst wird er katholischem Empfinden und Handeln in vorbildlicher Weise gerecht.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Der erste Band der neuen Vulgata-Ausgabe[1]

Von P. Anselm Manser / Beuron

Vor Jahresfrist (Oktober 1925) tagte im altehrwürdigen Benediktinerheim von S. Calisto zu Rom unter dem persönlichen Vorsitze Kardinal Aidan Gasquets die erste Vollversammlung der Vulgatakommission seit Ende des Weltkrieges. Eine huldvolle Audienz und Segenspendung des warm teilnehmenden und erhabenen Ordensprotektors Papst Pius' XI. krönte die brüderliche Tagung. Seitdem konnte das baldige Erscheinen des ersten Bandes der neuen Ausgabe der hieronymianischen Vulgata als gesichert gelten. Naturgemäß wollte er die Genesis, das Buch vom Ursprung und Anfang bringen. Sie war von Dom Henry Quentin aus Solesmes und seinem vereinten Stab von klösterlichen Mitarbeitern bereit und druckfertig gestellt.

Im folgenden Winter legten sich schwere Schatten über die Vollendungsmühen und winkenden Abschlußfreuden. Die ernste und lange Erkrankung des hochbetagten und tiefgeliebten Präsidenten und Vaters (geboren 1844) der Vulgatafamilie von S. Calisto brachte die bekümmerte Frage: Wird der erste und bahnbrechende Vorstand des ihm anvertrauten und von ihm großzügig geförderten Vulgataunternehmens den ersten Band vollendet sehen und dem zweiten Nachfolger Pius' X. überreichen können? Pius X., der hochselige Auftraggeber des Werkes an den Orden, hatte bei einer ungemein väterlichen und ermutigenden Audienz am Tag der hl. Katharina von Siena 1911 gütigst geäußert: Einer meiner Nachfolger wird es vollendet erblicken.

Die liebelange Sorge mochte die Drucklegung noch beflügeln. Zur allgemeinen Freude konnte der genesene Kardinal-Präsident den aus der mitfühlenden vatikanischen Druckerei hervorgegangenen Band beim Herannahen des Römischen Hochfestes der Apostelfürsten dem „Apostolischen Herrn" persönlich und feierlich darbieten. Dom Quentin, der gelehrte Bereiter dieser Huldigungsgabe, war bei diesem ihrem Aufstieg mit einer kleinen Schar von Mitbrüdern glücklich zugegen. Diesem Augenblick wird wohl ein bleibendes Andenken zuteil. Die Ausgabe trägt entsprechend eine ausführliche Widmungsinschrift an Pius XI. mit Nennung Kardinal Gasquets. Derselben höchsten kirchlichen Stelle hatte Dom Quentin wenige Jahre zuvor (1922) die umfangreiche Schrift über sein Vorgehen und Ziel in der Herstellung der neuen Vulgataausgabe gewidmet (Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate). Das vielbesprochene Buch erntete bald höchst ehrenvolle Anerkennung in einem eigenen päpstlichen Dankschreiben vom 10. Mai 1923. In seinen neuesten „Textkritischen Versuchen" (Essais de critique textuelle, 1926) hat der erfahrene Forscher seine persönliche Methode knapper dargelegt und lichtvoll verteidigt. Darum überrascht es nicht, sie in der Genesisausgabe durchgreifend angewendet zu finden. Unbeirrt und unverhohlen bekennt das der Herausgeber des Genesisbandes in seinen klaren und maßvollen Prolegomena (S. XII) selber. So hervorragend dieses Beispiel auch ist, bindet es doch niemanden. Die einschlägigen Verhandlungen in den letzten Jahrgängen der Revue Bénédictine zeigen das.

Den Prolegomena läßt Dom Quentin eine Reihe berühmter, alter Einleitungen zur Vulgata in neuen kritischen Ausgaben folgen (S. 1—69). Aus der Väterzeit das Schreiben des Vaters der Vulgata an den heiligen Priester Paulinus, das Dom Quentin in seinen textkritischen Essais (Nr. VIII) eigens behandelt, und ein Stück

---

[1] Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii P. P. XI. cura et studio monachorum S. Benedicti Commissionis Pontificiae a Pio P. P. X. institutae sodalium Praeside Aidano Gasquet S. R. E. Cardinale edita. — I. Librum Genesis ex interpretatione sancti Hieronymi cum prologis variisque capitulorum seriebus, adiectis prologomenis recensuit D. Henricus Quentin, monachus Solesmensis. — Romae, Typis polyglottis Vaticanis, MCMXXVI. XLVIII u. 427 S. in gr. 8°.

des hl. Isidor von Sevilla; aus der mittellateinischen Zeit die Vorreden der beiden Urheber der karolingischen Vulgatarezensionen: des Abtes Alkuin von Tours und des Bischofs Theodulf von Orléans. An das briefliche Vorwort des hl. Hieronymus zum Pentateuch schließen sich mehrere Reihen der oft so sinnreichen Titel und Inhaltsangaben der alten Genesisabschnitte. Diese Titel verbreiten mitunter überraschend helles Licht über die Genesislesungen in der alten Liturgie und die Verwendung in der frühchristlichen Kunst. Mit außerordentlicher Kenntnis und Hingebung hat schon Dom Donatien de Bruyne unter zeitweiliger Mitarbeit von P. Pius Bihlmeyer eine umfassende Sammlung solcher und ähnlich unscheinbarer und gelegentlich dennoch wegweisender Texte für das Vulgataunternehmen bereitet und in einer vorläufigen Ausgabe vereinigt. Ein Bahnbrecher auf diesem bescheidenen Gebiete war der große italienische Liturgiker und Kardinal, der sel. Jos. Maria Tomasi (gest. 1713).

Viele Vorarbeiten, die nun den ersten Band der Vulgataausgabe zeitigten, reichen auf das frühere aventinische Vulgataheim in Sant' Anselmo zurück, in dessen Umgegend einst der hl. Hieronymus biblischer Lehrtätigkeit obgelegen hatte. Die Krone des Bandes ist der Genesistext selber (S. 141—389) mit seinem meist dreifachen Unterbau von Zeugnissen und Angaben der in grundsätzlicher Auswahl herangezogenen Vulgatahandschriften. Obgleich Dom Quentin an ihrer Hand unmittelbar nur ihre urkundlich erreichbare älteste Textgestalt und Textvorlage suchte, möchte der hier gewonnene Genesistext dem hieronymianischen Urtext der Genesis ganz nahe und näher als irgend ein sonst vorhandener kommen. Ein großer Forschritt ist damit augenscheinlich erzielt und wohl ein neuer Stand der Sache eingeleitet und begründet.

Den auf reinstem und gediegenstem Papier sorgsam und sauber gedruckten vatikanischen Band beschließt eine umfangreiche Zusammenfassung der orthographischen Verschiedenheiten und Sondererscheinungen der benutzten Handschriften (S. 391—427). Vielleicht dient diese anhangsweise Darstellung, die das Werk im Inneren sehr entlastete, als eine kleine Quelle für spätlateinische nnd romanische Formenforschungen.

Gerade auch mit Rücksicht auf diesen Schlußteil des Genesisbandes ließe sich wohl auf seinen Bearbeiter und seine ständigen Gehilfen aus dem Lande der Mauriner ein schöner Gedanke John Wordsworths beziehen. Er meinte (1883) von den Maurinermönchen: Schwerlich fänden sich Beispiele so unweltlicher Hingebung ans alte heilige Schrifttum und so brüderlicher Studiengemeinschaft. Aber jeder wird die beiden Oxforder Vulgataforscher Wordsworth-White diesen Beispielen dankbar zurechnen.

Das päpstliche Breve über die Erhebung der Abteikirche von Maria Laach zur Basilica Minor

Schon dreimal hat der Hl. Vater in diesem Jahre Maria Laach ausgezeichnet: Das erstemal, als er es P. Prior Albert Hammenstede in fast einstündiger Audienz ermöglichte, einen ausführlichen Bericht über Ziele, Methode und Erfolge der Laacher liturgischen Arbeiten zu geben; ein zweites Mal, als er die auf seinen Wunsch eingereichte grundsätzliche Denkschrift über die Bestrebungen des von Laach ausgeübten liturgischen Apostolats mit einem huldvollen, warmen Dank- und Glückwunschschreiben an Abt Ildefons Herwegen erwidern ließ (vgl. oben S. 319). Dem hat der Hl. Vater noch einen dritten Beweis seines Wohlwollens folgen lassen, indem er auf Bitten höchster kirchlicher Würdenträger die Abteikirche von Maria Laach zu einer Basilica Minor erhob. Es war ein sinniges, schönes Zusammentreffen: gerade an dem Tage konnte sich die Laacher Klosterfamilie nach dem Pontifikalamte in der Sakristei versammeln, um die Verlesung des ehrenvollen päpstlichen Schreibens zu vernehmen, an welchem sie den Jahrestag der Weihe ihres herrlichen Gotteshauses (1156) festlich beging. P. Prior wies in einer Ansprache darauf hin, daß man in dieser Gnade des Hl. Vaters gleichsam die Eröffnung der Feier des silbernen Priesterjubiläums des hochwürdigsten Herrn Abtes erblicken dürfe. Gewiß ist diese Auszeichnung nicht nur eine Ehrung der Abtei Maria Laach und eine wertvolle Anerkennung ihrer Bestre-

bungen, sondern auch eine Freude und Ermunterung für alle, die sich mit der Abtei am See verbunden fühlen. Darum sei hier das Breve in Übersetzung mitgeteilt.

Pius XI. zum ewigen Gedächtnis

„Wie die Geschichte des berühmten Ordens des hl. Benedikt berichtet, hat einst um die Wende des elften Jahrhunderts nach Christi Geburt Heinrich von Luxemburg, Pfalzgraf der Rheinfranken, aus Liebe zu Gott und auf Bitten seiner frommen Gemahlin Adelheid von Orlamunde den Grundstein gelegt zur Abtei und Kirche der seligsten Jungfrau Maria zu Laach in der Diözese Trier und sie den Mönchen des hl. Benedikt übergeben. Es ist bekannt, daß durch die rege Sorgfalt und den unermüdlichen Eifer der Mönche der begonnene Kirchenbau mit erstaunlicher Pracht ausgestattet und glücklich vollendet wurde. Die Laacher Abtei ist seitdem ein weitberühmtes Zentrum des monastischen Lebens und des göttlichen Kultes gewesen. Sieben Jahrhunderte hindurch stand das Gotteshaus zu Laach in hohem Ansehen, durch die Verehrung ausgezeichneter Reliquien, durch die Heiligkeit und Gelehrsamkeit der Mönche und durch den häufigen Besuch der Gläubigen, die von weither hier zusammenströmten.

Doch zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts wurde die Abtei durch die gottlosen Gesetze der Säkularisation unterdrückt und auch die daneben liegende Kirche, die mit bewunderungswürdigen Kunstwerken ausgezeichnet war, stand verlassen und verwaist. Aber nach neunzig Jahren der Verödung und der Einsamkeit wurde sie von den Söhnen des hl. Benedikt, nämlich von den Mönchen aus der Erzabtei des hl. Martin zu Beuron, wiederhergestellt und begann von neuem aufzuleben. Der heilige Bau, der fast zugrunde gerichtet war, erblühte durch die Bemühung dieser Mönche in neuer Zier und neuer Pracht; ja, er erstrahlte, mit glanzvollen Werken der musivischen Kunst geschmückt, in noch hellerem Glanze. Die Laacher Kirche ist gegenwärtig den herrlichsten alten romanischen Heiligtümern Deutschlands beizuzählen. Hier werden die göttlichen Lobgesänge und die Mysterien der heiligen Liturgie mit größter Feierlichkeit begangen. Mit Recht müssen Abtei und Kirche auch heute wieder als der feierliche Ausdruck (sollemne monumentum) des religiösen Lebens und des göttlichen Kultes für die dortigen Lande angesehen werden.

Dieses erwogen Wir, als Uns Unser geliebter Sohn Fidelis von Stotzingen, Abtprimas des Benediktinerordens, inständig bat, den genannten Tempel, seinen ehemaligen Abteisitz, zum Range einer Basilica Minor zu erheben. Wir glaubten diesen Wünschen höchst persönlich und gerne zustimmen zu sollen, und das umso mehr, als diese Bitte unterstützt wurde durch die überaus wohlwollende Empfehlung Unseres ehrwürdigen Bruders Eugenius Pacelli, Titularerzbischof von Sardes und Apostolischer Nuntius in Deutschland. Dazu kam, daß unser ehrwürdiger Bruder Rudolf Bornewasser, Bischof von Trier, die Wünsche des sehr würdigen Abtes und der Mönche der Abtei der hl. Maria zu Laach vor Uns brachte; und wie er erklärte, ist genannte Abtei von seinem Vorgänger Hillin, Bischof von Trier, feierlich geweiht worden unter Anrufung der zum Himmel erhöhten Jungfrau. Jüngst ist die durch ihre Größe wie auch durch den Glanz ihrer Kunstwerke und die althergebrachte Verehrung der Gläubigen berühmte Kirche durch die allerhöchste Autorität Unseres Vorgängers Leos XIII. seligen Andenkens und die Gunst der staatlichen Behörden nach verschiedenen und furchtbaren Wechselfällen dem früheren Glanze zurückgegeben worden.

Deshalb haben Wir nach Anhören Unseres ehrwürdigen Bruders Antonius, der hl. Römischen Kirche Kardinal Vico, Bischofs von Porto und St. Rufina, des Präfekten der Ritenkongregation, und nachdem Wir alles sorgsam erwogen, beschlossen, aus freiem Antrieb, in voller Erkenntnis der Sachlage und nach reiflicher Überlegung, im Vollbesitz Unserer apostolischen Gewalt, durch gegenwärtiges Schreiben die vorgelobte Kirche, das Heiligtum der in den Himmel aufgenommenen Gottesmutter Maria, welche der Abtei Maria Laach vom Orden des hl. Benedikt in der Diözese Trier zugehört, mit dem Titel und der Würde einer päpstlichen Basilica Minor auszuzeichnen mit allen dazugehörigen Privilegien und Ehren für alle Zeiten. So wollen wir ..."

Gegeben zu Rom beim hl. Petrus unter dem Fischerring, am 12. August 1926, im 5. Jahre Unseres Pontifikates. (gez. Gasparri, Staatssekretär)

Ein päpstliches Schreiben über die liturgischen Bücher von P. Anselm Schott

Vor bald fünfzig Jahren begann der schlichte Beuroner Benediktiner P. Anselm Schott (1843—1896) in dem Bestreben, die religiösen Reichtümer der kirchlichen Liturgie wieder weiteren Kreisen zu erschließen, sich in eingehenderem Studium den liturgischen Büchern zu widmen. Im Jahre 1884 konnte erstmals „Das Meßbuch der heiligen Kirche", lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen, bei Herder in Freiburg erscheinen. Neun Jahre später (1893) folgte ihm das Vesperbuch. In ungeahnter Weise wurden Schotts bescheidene Absichten, aus den besten Quellen des kirchlichen Lebens zu spenden, von Erfolg gekrönt. In dreißig Auflagen gelangten mit den Jahren über eine halbe Million Exemplare, allein vom eigentlichen Meßbuch, in die Hände frommer Beter, die daraus Hochschätzung des heiligen Meßopfers und Liebe zur Kirche Christi schöpften. Verschiedene Sonderausgaben und Ergänzungen kamen mancherlei Bedürfnissen weitester Kreise entgegen. Eine Art kleiner Geschichte der Schottschen liturgischen Bücher auf Grund von Dokumenten und Erfahrungen wird uns vielleicht bald lehrreiche Einblicke gewähren in die Entwicklung dieser für das religiöse Leben unserer Lande so bedeutungsvoll gewordenen Bestrebungen, angefangen von der Erstausgabe des Meßbuchs bis zur neuesten Rekordleistung des Vollmissale (1926). Dieses verdanken wir dem unermüdlichen Eifer des P. Pius Bihlmeyer-Beuron, in dessen Händen seit Jahren die Hauptredaktion der nach P. Anselm Schott benannten Bücher liegt. All diesen langjährigen Arbeiten wurde vor kurzem durch das folgende Schreiben des Kardinalstaatssekretärs Gasparri vom 31. August 1926 an Erzabt Raphael von Beuron höchste Anerkennung zuteil.

„Hochwürdigster Herr! Als glänzende Zeugnisse der umsichtigen Bemühungen, die sich zum Ziele setzten, das priesterliche, so fromme Gebet der Kirche dem christlichen Volk wieder in den Mund zu legen, hat der Heilige Vater die prächtigen Bände: Das Meßbuch der heiligen Kirche, Römisches Sonntagsmeßbuch und Das vollständige Römische Meßbuch, die P. Pius Bihlmeyer im Anschluß an die Arbeiten von P. Anselm Schott herausgab, ferner Das Römische Vesperbuch, besorgt von P. Martin Schaller, huldvoll entgegengenommen.

Ein frommer Geist durchweht diese Veröffentlichungen. Reichhaltige und dabei doch maßvolle, gewählte Erläuterungen erschließen mühelos den tiefen Sinn der heiligen Handlungen. Geschmackvoll und gefällig ist auch der Druck. So empfehlen sich diese Bücher angelegentlich allen Gläubigen, die sich von der Sprache des liturgischen Gebetes eingeladen fühlen, daraus die Wasser des geistlichen Lebens zu schöpfen. »Sitientes, venite ad aquas . . . et bibite cum laetita«: „Ihr Dürstenden kommt zu den Wassern und trinkt mit Freuden."

In dem Wunsch, es möchten diese Bücher in reichem Maße dazu beitragen, im christlichen Volke die aufrichtige Wertschätzung und eifrige Pflege des katholischen Gottesdienstes wieder zu beleben, dankt der Heilige Vater für die erwiesene Aufmerksamkeit all denen, die zum Erscheinen dieser Bücher beigetragen haben; er spricht dafür seine huldvolle Anerkennung aus und erteilt ihnen, sowie Euer Gnaden von Herzen den Apostolischen Segen." (gez. Gasparri)

Der heutige Stand des Benediktinerordens

Auf Grund des benediktinischen Ordensschematismus vom Jahre 1920: »Ss. Patriarchae Benedicti Familiae Confoederatae« gab diese Zeitschr. III (1921), S. 407 ff. einen Überblick über die damalige Ausdehnung des Ordens. Ein im Frühjahr erschienener, gleichgearteter Band[1] bietet uns, etwa um den Zeitpunkt der bedeutsamen Äbtekonferenz und Primaswahl im Oktober 1925, die Kunde vom gegenwärtigen Umfang der Benediktinischen Konföderation.

[1] Der Band in 8° (XXVII u. 831 S.) ist zum Preise von M. 9.— bezw. 11 schweiz. Fr. bei portofreier Zusendung zu beziehen vom Collegio di S. Anselmo, Aventino, Roma 46.

Als erste Freude ist zu buchen, daß auch Pius XI., dessen Bild an der Spitze steht, der Magister Infallibilis und Abbas Abbatum, gleich seinen Vorgängern wieder Protektor des Gesamtordens ist. Den greisen Ordenskardinal Gasquet aus der englischen Kongregation, den Präsidenten der Vulgatakommission, hat die gütige Vorsehung aus schwerer Krankheit errettet. Den sechs Erzbischöfen und acht Bischöfen ist neuerdings Bischof Isidor Sain von Fiume beizuzählen, der seit 1922 genanntes Bistum als Administrator Apostolicus verwaltet hat. Zu den S. X aufgeführten elf Abbatiae Nullius, d. h. Abteien bezw. Sprengeln, deren Äbte mit bischöflichen Vollmachten ausgestattet sind (Montekassino, Subiako, St. Paul-Rom, Cava und Montevergine in Italien; Martinsberg in Ungarn; Einsiedeln in der Schweiz; Belmont und Münster in Nordamerika; Rio de Janeiro in Brasilien; Neu Nursia in Australien) dürfte wohl bald eine zwölfte hinzukommen. Es folgen die 15 Kongregationsvorstände, Erzabt, Generalabt oder Abtpräses genannt, dann 112 regierende Äbte, zu denen seitdem mit Abt Maurus Kaufmann von der neuen Abtei auf dem Sion in Jerusalem ein weiterer hinzukam. Fünf Abteien, darunter Niederaltaich in Bayern, werden vorerst noch durch Administratoren verwaltet, und in Missionsgebieten wirken außer einigen unter der Zahl der Bischöfe aufgeführten Apostolischen Vikaren auch drei Apostolische Präfekten. Schließlich werden noch 31 nicht regierende Äbte, resignierte bezw. Titularäbte, und die in England üblichen (elf) Kathedralprioren, nach ihnen zehn selbständige Konventualprioren und die Rektoren der Römischen Kollegien St. Anselmo und St. Athanasio aufgeführt.

Nach diesen Prolegomena folgt die eigentliche Überschau über St. Benedikts Orden. Das internationale Studienkolleg St. Anselmo auf dem Aventin in Rom, der Sitz des Abtprimas, zählt 21 Professoren und 94 Alumnen aus allen Teilen des Ordens. Die 15 Kongregationen sind geordnet nach ihrer Entstehungszeit. Es zählt also
die kassinesische Kongregation 12 Abteien mit 197 Mitgliedern;
die englische Kongregation 5 Abteien und ein Priorat mit 391 Mitgliedern;
die ungarische Kongr.: Martinsberg und 4 abhängige Abteien mit 256 Mitgliedern;
die schweizerische Kongregation 5 Abteien mit 425 Mitgliedern;
die bayerische Kongregation 10 Abteien und ein Priorat mit 565 Mitgliedern;
die brasilianische Kongregation 4 Abteien und ein Priorat mit 155 Mitgliedern;
die französische Kongregation 10 Abteien und ein Priorat mit 593 Mitgliedern;
die amerikanisch-kassinesische Kongregation 13 Abteien mit 1118 Mitgliedern;
die beuronische Kongregation 11 Abteien und 5 Priorate mit 847 Mitgliedern;
die schweizerisch-amerikanische Kongregation 6 Abteien mit 447 Mitgliedern;
die sublazensische Kongr. (Congr.Cas.a.P.O.) 22 Abteien u. 8 Priorate mit 1148 Mitgl.;
die österreichische Kongr. von der Unbefl. Empfängnis 11 Abteien mit 594 Mitgl.;
die österreichische Kongr. vom hl. Joseph 6 Abteien und ein Priorat mit 304 Mitgl.;
die ottilianische Kongregation 4 Abteien und ein Priorat mit 794 Mitgliedern;
die belgische Kongregation 3 Abteien und ein Priorat mit 334 Mitgliedern.

In dieser Übersicht sind einzelne schwach oder nicht besiedelte Abteien, die aber juridisch bestehen, mitgezählt; anderseits aber wurden kleine Niederlassungen, sowie mehrere Missionsgebiete mit ihren Stationen nicht genannt.

Der Gesamtorden zählt in 180 Klöstern 8170 Mitglieder, unter denen 4238 Priester, 1350 Kleriker, Novizen und Postulanten, 2038 Profeßbrüder und 544 Brüdernovizen samt Postulanten sind. Die Zunahme seit fünf Jahren beträgt 1132 Mitglieder. Die Entwicklung seit der großen 1400-jährigen Jubelfeier der Geburt des hl. Benedikt (1880), die einen neuen Aufschwung des Ordens einleitete, ist durch folgende Zahlen gekennzeichnet. Es waren im Jahre 1880: 2765 Mitglieder; 1894: 4038; 1898: 4948; 1905: 5940; 1910: 6457; 1920: 7038; 1925: 8170 Mitglieder. Möge die innere Entwicklung mit diesem äußeren Wachstum Schritt gehalten haben! Von der aus mehreren Anhängen zu entnehmenden pädagogischen und pastorellen Betätigung des Ordens soll später die Rede sein. Wertvolle Zugaben sind das alphabetische Verzeichnis aller Chormönche und die Adressen sämtlicher Klöster.

Über den Benediktinerorden in Deutschland finden wir bei P. Krose S. J. Kirchliches Handbuch, 13. Bd. (1925–26), S. 333ff. neuen Aufschluß. Vier Kongregationen, die bayerische, beuronische, sublazensische und ottilianische, mit insgesamt etwa 1580 Professen und 220 Novizen sind vertreten; sonach ist St. Benedikts Orden mit rund 1800 Mitgliedern der stärkste in Deutschland, allerdings nur nach der Gesamtzahl und nicht hinsichtlich der Zahl der Priester. Aber es soll immer als Hauptziel gelten, daß die Söhne des hl. Benedikt durch guten Eifer und würdigen Wandel voranschreiten; in edler Gemeinschaft mit den übrigen Orden wollen sie ja „einem Herrn dienen und für denselben König streiten."

Freude und Leid aus dem Orden

Der hochwürdigste Abt-Primas Fidelis von Stotzingen hat nach der Feier des Pfingstfestes eine längere Reise nach Nordamerika angetreten, um auf Bitten der dortigen Äbte am Eucharistischen Kongreß zu Chicago teilzunehmen und dann die zahlreichen Benediktinerklöster des gewaltigen Gebietes der Vereinigten Staaten ‚in mitbrüderlichem Interesse zu besuchen'. An Christi Himmelfahrt machte er in einem Rundschreiben dem Orden davon Mitteilung und empfahl sich dem Gebete aller. Des weiteren berichtet das Schreiben über Angelegenheiten des Studienkollegs St. Anselmo, das abgelaufene und das kommende Schuljahr, und gibt sodann dem Gesamtorden die Kunde, daß wiederum drei Benediktiner, der Generalsuperior und zwei Mönche der einst so blühenden französischen Kongregation vom hl. Maurus, durch feierliche Seligsprechung zur Ehre der Altäre gelangen. „Am 2. September 1792 krönten sie zu Paris mit mehreren Gefährten in glorreichem Martyrium ihre Treue, die sie einst vor Gott als Söhne St. Benedikts gelobt hatten." Wir kommen darauf zurück.

Mitten hinein in diese Amerikareise fiel das silberne Abtsjubiläum, das Abt-Primas Fidelis am St. Martinstag in der Benediktsabtei zu Atchison im Staate Kansas beging. Mit dem dortigen Abt und seinen Mönchen war dankbar der ganze Orden mit warmen Wünschen um den verehrten Jubilar geschart.

Der dreißigjährige Klerikerpräfekt in Beuron, P. Fidelis, wurde im Spätherbst 1901 vom Telegramm der Laacher Klostergemeinde überrascht, die ihn sich zum Vater erkoren. Unter den damaligen Wählern befanden sich auch sechs Neupriester. In der Freude des Hl. Geistes konnten sie alle, der allseits verehrte Abt Ildefons Herwegen an der Spitze, am 25. Sept. unter einhelliger, festlicher Teilnahme der Laacher Klosterfamilie ihre Jubelfeier begehen. Aber der Kreis der Gratulanten erweiterte sich: nicht bloß die Mönche und zahlreiche Freunde benediktinischer Lebensart, sondern weite Schichten des katholischen Deutschlands fanden sich geistig mit tiefen Dankesworten beim Jubilar ein. Ist doch der Name Ildefons Herwegen ein Programm religiöser Erneuerung geworden und seine christuserfüllte Persönlichkeit zu einer Führergestalt für das deutsche Volk. Dem Königtum Christi den Weg in die Herzen zu bereiten, sieht er als heilige Aufgabe an, und zwar durch die lebendige Kraft der heiligen Liturgie. Aber Liturgie ist ihm keineswegs Richtung und Ordensangelegenheit, nicht eigene Sache und Spezialität, sondern Mark und Mittelpunkt, Kostbarstes und Heiligstes der Kirche überhaupt, darum etwas, das Strömungen und Systeme überdauern wird.

Der Heilige Vater selbst war der erste Gratulant in Maria Laach, als er das dortige Gotteshaus zu einer päpstlichen Basilica Minor erhob. Dieselbe Auszeichnung ist in der letzten Zeit noch drei anderen deutschen Benediktinerabteikirchen geworden, nämlich Ottobeuren, Ettal und St. Matthias zu Trier. In Mariastein, einem vielbesuchten Wallfahrtsort der Westschweiz, war die Erhebung zur Basilica mit einer Festwoche nach Mariä Himmelfahrt verbunden, deren Höhepunkt die feierliche Krönung des Gnadenbildes durch den apostolischen Nuntius bildete.

Neben andern Feiern, so der goldenen Jubelprofeß des achtzigjährigen Präses der belgischen Benediktiner, Abt Robert de Kerchove von Löwen, dem 25jährigen Priesterjubiläum (am 22. Sept.) des Salzburger Abtpräses Petrus Klotz, des tatkräftigen Förderers der dortigen Universitätsfrage, dem silbernen Profeßjubiläum

des um die katholische Sache in Prag verdienten Abtes Ernst Vykoukal von Emaus (am 11. Nov.), darf hier vor allem das freudige Ereignis des juridischen Ausbaus des Sionsklosters Mariä Heimgang in Jerusalem betont werden. Vom Hochfeste jener heiligen Stätte, Mariä Himmelfahrt dieses Jahres, war das päpstliche Breve von der Erhebung zur Abtei datiert. Ein Herzenswunsch der Gründer von Beuron, der Erzäbte Maurus und Plazidus Wolter, die vor ihrem Auszug zu den Klostergründungen nach Deutschland ins Heilige Land gepilgert und voll tiefer Eindrücke heimgekehrt waren, ist damit in Erfüllung gegangen. Der Orden knüpft hier an eine sehr frühe Tradition nach langer Unterbrechung an (vgl. Im Schritte der Zeit, Sonntagsbeil. der Köln. Volksz. 7. Nov. 1926). Die Übergabe des historischen Geländes an die deutschen Katholiken durch Kaiser Wilhelm II. (31. Okt. 1898), die feierliche Grundsteinlegung (1900), die Einführung der Benediktiner (1906), die festliche Weihe des Sionsdomes (1910) und nun die Einsetzung des ersten Abtes, der am Fest vom Königtum Christi (31. Okt. 1926) durch den Patriarchen Barlassina die Weihe erhielt, bezeichnen die Marksteine der neueren Entwicklung. Der bisherige Prior und jetzige Abt Maurus Kaufmann, vorher Mönch von Maria Laach, geb. 21. März 1871 im Westfälischen, ist Studiengenosse des Kardinals Schulte von Köln.

Diesen freudigen Botschaften ist eine betrübliche Kunde anzufügen. Während das schweizerische Stift Engelberg zu Anfang Mai mit der 800-jährigen Gedenkfeier an seinen Gründer Konrad von Seldenbüren eine Grundsteinlegung zu neuen Klosterbauten verbinden konnte, ist das neue Engelberg im fernen Westen Nordamerikas, St. Benediktsabtei zu Mount Angel im Staate Oregon, am 20. Sept. völlig in Asche gelegt worden. Der prächtige Klosterbau, das Priesterseminar, das große Gymnasium, die bedeutende Bibliothek, ein kostbares Museum, die unermüdliche Kulturarbeit von Jahrzehnten, ist den Flammen zum Opfer gefallen. Gottes Segen helfe den obdachlosen achtzig Mitgliedern der Abtei samt den zahlreichen Schülern im Seminar und am Gymnasium recht bald zur Wiederherstellung ihres Heimes!

Aus unseren Frauenklöstern

In Deutschland gibt es gegenwärtig etwa zwanzig selbständige Frauenklöster unseres Ordens: zwölf Priorate, zu denen außer zehn Klöstern von der Ewigen Anbetung das mächtig aufblühende Tutzing am Starnbergersee für auswärtige Missionen und das still verborgene Ofteringen bei Waldshut zählt, und seit neuestem acht Abteien. Diese sind St. Maria-Fulda, die drei bayerischen Abteien St. Walburg-Eichstätt, St. Maria-Chiemsee, St. Gertrud-Tettenweis, ferner Habstal in Hohenzollern und die drei Abteien der Beuroner Kongregation St. Hildegard-Eibingen, Hl. Kreuz-Herstelle, St. Erentrud-Kellenried. Zu ihnen seien noch St. Gabriel-Bertholdstein, bis zum Ende des Krieges in Smichov-Prag ansäßig, und das altehrwürdige St. Erentrud-Salzburg in deutsch-österreichischen Landen genannt. Aus drei deutschen Abteien sind festliche Ereignisse zu berichten.

Abtei St. Erentrud-Kellenried. Kaum zwei Jahre waren vergangen, seit Schwabens großer, heiligmäßiger Bischof Paul Wilhelm v. Keppler (gest. 16. Juli 1926) die kleine Gründungskolonie der Benediktinerinnen von St. Hemma-Gurk und St. Gabriel-Bertholdstein auf den „Berg der Seligkeiten“ (vgl. diese Zeitschr. VI [1924] S. 365 f.) in das neue, der hl. Erentrudis in ihrem Jubeljahr errichtete Heiligtum bei Weingarten geführt hatte. Der äußere Bau, dessen Wachsen und Werden in der harten Bedrängnis der Nachkriegszeit für immer eine laute Predigt opferfreudiger und glaubensstarker Liebe bleiben wird, hatte einen gewissen Abschluß erreicht, der durch die Benediktion der provisorischen Laienkirche und des Presbyteriums mit anschließendem Nonnenchor nach der ersten Pontifikalvesper des hochwürdigsten Erzabtes von Beuron am Fest der großen deutschen Ordensheiligen Gertrudis (17. November 1925) gewissermaßen kirchlich sanktioniert wurde.

Nun sollte auch der geistige Bau seine juridische Form und Ausprägung erhalten. Am 7. August 1926 wurde St. Erentrud durch Reskript von Rom zur Abtei erhoben.

Kurze Zeit darauf, am 24. August, fand unter dem Vorsitz des hochwürdigsten Herrn Erzabtes, der in unverdrossenem Gottvertrauen St. Erentrud ins Leben gerufen hat und ständig weiterfördert, die Wahl der ersten Äbtissin statt. Einstimmig wurde die bisherige Priorin, Frau Scholastika v. Riccabona-Reichenfels gewählt. Das aus Südtirol stammende Adelsgeschlecht der Riccabona hat der heiligen Kirche und seinem österreichischen Vaterlande stets treu gedient. Benedikt von Riccabona war 1861—72 Fürstbischof von Trient, der Großvater der neuen Äbtissin letzter Präsident vom damals österreichischen Venetien. Die Sommermonate verbrachte die Familie Riccabona regelmäßig in Volders (Nordtirol). Sie war es, die vor fünf Jahrzehnten unseren im Kulturkampf aus Beuron vertriebenen Vätern tatkräftig Hilfe leistete, als sie für einige Jahre bei den Serviten zu Volders ein Asyl fanden. Diese Liebesdienste konnte nun der dritte Nachfolger des seligen Erzabtes Maurus Wolter an der Enkelin der edlen Tiroler Familie reichlich vergelten.

Die feierliche Weihe der neuen Äbtissin sollte stattfinden am Feste Mariä Geburt. An der tiefen Freude der klösterlichen Familie, die durch die Gegenwart der hochw. Frau Äbtissin-Gründerin von St. Gabriel, Benedikta von Schwarzenberg, noch erhöht wurde, nahm die treue Schwabenbevölkerung der Nachbarschaft den regsten Anteil, so schon durch eine schöne Feier am Vorabend mit Fackelzug und Musik, mit sinnigen Gedichten und Reden. Ein begeistertes „Großer Gott", das in der Feierstille der milden Herbstnacht zum Sternenhimmel emporstieg, beschloß diese reizvoll schlichte Huldigung des oberschwäbischen Volkes an seine erste Äbtissin seit unvordenklichen Zeiten. Auch der Festtag selbst bewies, daß St. Erentrud im schwäbischen Boden bereits tiefe Wurzeln geschlagen hat. Außer zahlreichem Volke aus Stadt und Land nahmen viele Vertreter weiblicher Ordenshäuser, des Weltklerus, des Adels und der meisten Klöster der Beuroner Kongregation am kirchlichen Weiheakt statt, den der Rottenburger Kapitularvikar und Weihbischof Dr. Sproll im Beisein des H. H. Erzabtes von Beuron und des Abtes von Weingarten nach dem eindrucksvollen Ritus des römischen Pontifikale vornahm.

Damit ist der geistige Schlußstein in St. Erentruds stilles, bergragendes Heiligtum gefügt. Möge dieser Tag, der durch die Geburt der Gottesmutter zum „Anfang des Heiles und des Jubels" wurde, auch dem neuen benediktinischen „Gotteshaus", wie die Alten ein Kloster gern nannten, zu glückverheißendem Anfang werden in Ihm, der das Alpha und Omega unseres Lebens ist!

Abtei ad s. Mariam-Fulda. Am 8. September 1926 hat die Benediktinerinnenabtei ad s. Mariam zu Fulda ihr 300-jähriges Gründungsjubiläum begehen können. Von Fürstabt Johann Bernhard Schenck zu Schweinsberg im Jahre 1626 gegründet, hat das Kloster in seinen ersten Zeiten, vor allem während des dreißigjährigen Krieges, schwere Tage durchlebt. Die Chroniken berichten uns von öfterer mehrmonatlicher Flucht vor dem Feinde, Plünderungen und Brandschatzungen und einer immer trostloseren Armut des Konventes, die erst nach dem Westfälischen Frieden durch liebevolle Fürsorge des Fuldaer Abtes Joachim von Gravenegg etwas gemildert wurde. Dieser vollendete auch den Bau der schönen, gotischen Klosterkirche, die am 22. Juni 1678 von dem Würzburger Weihbischof Stephan Weinberger konsekriert wurde. Trotz der ungünstigen Verhältnisse hatte sich der Konvent an Zahl stets vermehrt, und das nun beginnende achtzehnte Jahrhundert brachte mit ruhigeren Zeiten auch eine erfreuliche Festigung und Entwicklung des monastischen Lebens. Die Nonnen hielten das göttliche Offizium mit der Feierlichkeit, die im Fuldaer Hochstift Brauch war, und arbeiteten schon damals auf dem Gebiete der Paramentik für die eigenen Bedürfnisse sowie diejenigen der Diözese. Auch die „Gravenegglein", im Volksmund „Nonnenseufzer" genannt, ein nach geheimgehaltenem Rezept hergestelltes Gebäck, dürfen nicht übergangen werden.

Die mit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts in Deutschland einsetzende Säkularisation bedrohte auch das Fuldaer Kloster, aber dank der Einmütigkeit seiner Insassen konnte Fürst Wilhelm Friedrich von Hessen es nicht aufheben. Doch legte er ihm

den Unterricht für die weibliche Jugend der Dompfarrei auf und beschränkte die Zahl der aufzunehmenden Mitglieder aufs äußerste. Da in den nachfolgenden Jahren auch das Chorgebet durch die veränderten Umstände, namentlich die Lehrpflicht vieler Mitglieder der nur kleinen Gemeinde, erhebliche, nicht immer günstige Umgestaltungen erfuhr, bahnte Bischof Christoph Florentius Kött, der 1849 zur Regierung gelangte, eine Reform an, die mit dem Einverständnis der Nonnen und dank dem guten Geiste, den der Bischof gegenüber dem Heiligen Vater besonders rühmt, die besten Erfolge zeitigte. Innerlich neu gekräftigt ging so der Konvent den schweren Zeiten des Kulturkampfes entgegen. Sie brachten ihm eine zwölfjährige Abwesenheit von Fulda und Deutschland überhaupt, während welcher man in Drouville bei Nancy das monastische Leben in einem unter großen Opfern erworbenen und eingerichteten Schlosse fortsetzte. Am 18. Oktober 1887 schlug die Stunde der Heimkehr, die der vierte Teil der einst Ausgewanderten nicht mehr erlebte. In Fulda wurde den Heimkehrenden ein ungemein herzlicher und festlicher Empfang zuteil. In der Bonifatiusstadt erklang nun wieder das feierliche Gotteslob wie lange Jahrhunderte zuvor und ging ein stiller Segen auf das ganze Land aus von der Gebetsstätte der Benediktinerinnen.

Im Jahre 1898 wurde das Kloster auf Antrag des Abtprimas Hildebrand de Hemptinne von Leo XIII. zur Abtei erhoben, wobei die hervorragende Beteiligung an der Errichtung des Anselmianums, des benediktinischen Studienkollegs zu Rom — das Fuldaer Kloster stiftete in Erfüllung eines Gelübdes einen Josephsaltar — besonders ins Gewicht fiel. Die bereits in die Ewigkeit gegangenen beiden ersten Äbtissinnen, Maria Benedikta Reinhardt und Maria Scholastika Kronlage, verstanden es vorzüglich, den Geist des Hauses zu heben und das monastische Leben in jeder Beziehung zu fördern, was sich namentlich in der Feier des Gotteslobes, der Pflege des gregorianischen Chorals und der Paramentik ausdrückte. Äbtissin Scholastika durchlebte mit ihrer klösterlichen Familie die schweren Kriegs- und Nachkriegsjahre unter stets wachsenden Schwierigkeiten, die mehr als einmal die Existenz der Abtei in Frage stellten. Ihr lebendiges Gottvertrauen begegnete indessen all diesen Sorgen mit unerschütterlicher Zuversicht auf die göttliche Vorsehung.

Ihre am 11. August erwählte, am Oktavtag von Mariä Himmelfahrt 1925 geweihte Nachfolgerin, Äbtissin Maria Lioba Trost, ein Kind der Bonifatiusstadt, durfte in ihrem ersten Amtsjahre das 300-jährige Gründungsjubiläum der Abtei mit ihren geistlichen Töchtern unter lebhafter Beteiligung der ganzen Stadt dankbarfrohen Herzens begehen. Ein vorhergehendes Triduum mit allabendlicher Predigt leitete die Feier ein, die an Mariä Geburt stattfand. An diesem Tage hielt der hochwürdigste Bischof Joseph Damian von Fulda in der prächtig geschmückten, sehr besuchten Abteikirche ein feierliches Pontifikalamt, das mit dem päpstlichen Segen schloß und in ein brausendes Te Deum ausklang. Die Festpredigt des hochw. P. Leander Haase aus der Abtei Ettal gab nicht nur ein lichtvolles Bild der Marienverehrung im Benediktinerorden, sondern wußte auch die sorgende Liebe der »deliciae Benedictinae«, der hehren Schutzfrau des Fuldaer Klosters für dieses ihr Heiligtum, aus dessen Geschichte zu belegen. Der warme Segenswunsch für das vierte Jahrhundert der Fuldaer Abtei fand in allen Herzen frohen Widerhall. Eine schlichte Festschrift: „Abtei ad sanctam Mariam, Fulda. Erinnerungsblätter zum 300-jährigen Gründungs-Jubiläum, 8. September 1926", führt anregend in die Vergangenheit und Gegenwart des Fuldaer Jungfrauenklosters ein. Möge an bevorzugter Stätte benediktinischer Wirksamkeit der Geist und die Schule St. Benedikts allzeit lebendig fortbestehen, mögen die altmonastischen Ideale mit ihrer unverwelklichen Schönheit hier immer eine ertragreiche Pflanzstätte behalten!

Abtei St. Walburg-Eichstätt. Von der letzten Äbtissin beim Grabe der hl. Walburg aus älterer Zeit, Michaela Morasch, brachten wir (S. 197 ff.) auf ihren 100. Todestag einen Lebensabriß. Im August dieses Jahres trat Frau M. Anna Karolina Kroiß, die erste Äbtissin von St. Walburg in der neuen Epoche, krankheitshalber von ihrem Amte zurück. Bayerns König Ludwig I. hatte das alte, säkularisierte

Kloster bereits 1835 wiederhergestellt; Ludwig III. verlieh ihm am 7. Febr. 1914 wieder den Rang einer Abtei, was Pius X. bestätigte. Die am 11. April gleichen Jahres Erwählte erhielt am 23. April durch den gleichen Bischof die feierliche kirchliche Weihe, der nun als Greis auch ihre Resignation entgegennahm und der Wahl und Weihe ihrer Nachfolgerin vorstand: Dr. Leo v. Mergel, selber Benediktiner und ehedem Abt der niederbayerischen Abtei Metten.

Die neue Äbtissin Frau M. Benedicta von Spiegel trat an ihrem Weihetag, der sinnig auf das St. Michaelsfest, den Namenstag der letzten Äbtissin des alten St. Walburg, gelegt wurde, ein ehrwürdiges Erbe an. Sie selber bringt schätzenswerte Gaben zu ihrem verantwortungsvollen Amte mit. Einer alten westfälischen Adelsfamilie entsprossen und mütterlicherseits Nachkomme der hl. Elisabeth von Thüringen, trat sie nach sorgfältiger Ausbildung in die damals zur Beuroner Kongregation gehörige belgische Abtei Maredret ein, wo sie am 10. Februar 1902 Profeß ablegte. Im August 1914 zwangen sie die Kriegsverhältnisse, ein neues Heim zu suchen, das sie nach einem Zwischenaufenthalt zu St. Hildegard-Eibingen schließlich in Eichstätt fand. Hier berief sie das Vertrauen ihrer Amtsvorgängerin bald zur Priorin und nun die Wahl ihrer Mitschwestern an die Spitze des Klosters. Der festlichen Benediktion und Inthronisation durch den genannten Oberhirten in dem von Natur und Kunst stimmungsvoll geschmückten Heiligtum St. Walburgs wohnten außer der greisen Mutter und Verwandten, sowie der Prinzessin Hildegard als Vertreterin des Hauses Wittelsbach fast sämtliche bayerischen Benediktineräbte, Patres aus verschiedenen Klöstern und Kongregationen, geistliche und bürgerliche Behörden von Eichstätt und viel frommes Volk mit sichtlicher Anteilnahme bei.

In der literarischen Welt ist Äbtissin Benedicta keine Unbekannte. Als Dichterin und Übersetzerin ist sie wiederholt mit köstlichen Gaben hervorgetreten. Es seien nur die Werke: Mehr Liebe (1913), Mönchtum und Urkirche (1922) und neuestens Christus das Leben der Seele (1926) genannt, die sie dank ihrer Sprachkenntnis aus dem Französischen übertragen und einem weiteren deutschen Leserkreis zugänglich gemacht hat. Möge der neuen Äbtissin bei St. Walburg eine gesegnete Regierung zum Besten ihres Klosters und zur Ehre des Allerhöchsten beschieden sein, „auf daß in allem Gott verherrlicht werde“ (Hl. Regel, 57. Kap.).

Die Gesamtzahl der Benediktinerinnen auf dem Erdenrunde ist mit über 300 Klöstern und etwa 13000 Mitgliedern bedeutend größer als jene der Söhne St. Benedikts. Mit ihren gut 1200 Mitgliedern in Deutschland bleiben sie freilich an Zahl wesentlich hinter ihnen zurück. Die beiden obigen Zahlen (300 Kl. u. 1300 Mitgl.) geben aber nur die niederste Grenze an, die dem tatsächlichen Stand ziemlich ferne ist.

Hier noch mehr als oben beim Überblick über den männlichen Zweig des Ordens muß betont werden, daß eine äußere Aufzählung, auch wenn wir auf Paramentik, Schulen usw. hinweisen wollen, für den tiefen Sinn solcher Stätten stiller Beschaulichkeit noch nichts besagt. „Um diese Klöster zu verstehen“, schreibt P. Odilo Wolff in der Erinnerungsschrift auf Erzabt Maurus Wolter (Beuron 1925) S. 65, „bedarf es durchaus der Augen des Glaubens. Solche, denen diese fehlen, werden den Kopf schütteln über derartige ‚unrentable Anachronismen‘. Selbst die in Liebe sich verzehrende Martha wird der zu den Füßen des Herrn sitzenden Maria nicht immer leicht gerecht werden können, wenn sie deren Wahlspruch aus dem Psalme: ‚Meine Augen sind allzeit auf den Herrn gerichtet‘ nicht in seinem ganzen und vollen Inhalt als berechtigt gelten läßt. Ihren Beruf hat das Buch Sirach (39, 19) gar schön ausgesprochen mit den Worten: ‚Blühet wie die Lilien und grünet holdselig! Singet Loblieder dem Herrn und preiset ihn in seinen Werken! Verherrlicht seinen Namen und preist ihn mit der Stimme eurer Lippen!‘“

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.